TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

30. BIND

OSLO 1959
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Printed in Norway

Oslo 1959

A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Bjarne Hareide, Konfirmasjonen i reformasjonstiden 1

Anders Jørgen Bjørndalen, Det gamle testamentes teologi, Metodiske hovedproblemer ..... 22 og 92

Knut Rygnestad, Gustav Jensens førelesingar ved Det praktisk-teologiske seminar 39

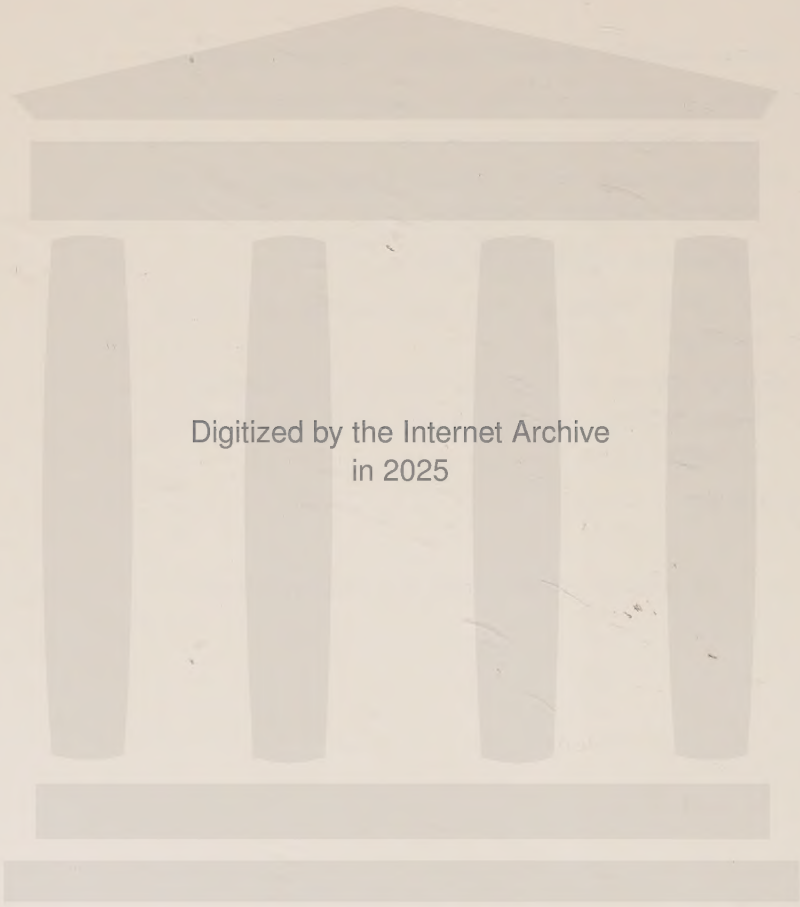
Per Øverland, «Dagens kollekt» 48

Leiv Aalen, Teologien som vitenskapelig og kirkelig funksjon 65

Halkild Nilsen, En røst fra reformasjonsårhundret i Norge, Biskop Jens Skielderups skrift om tilbedelse av helgenbilder 81

Litteratur 61

30. årgang (1959) utgjør 124 paginerte sider.



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/tidsskrift-for-teologi-og-kirke_1959_30

KONFIRMASJONEN I REFORMASJONSTIDEN

FORSØK PÅ EN BEGREPSANALYSE

Av Bjarne Hareide.

Dette er ikke tenkt som en historisk-kronologisk framstilling, men som et systematisk gjennomsnitt, nærmere bestemt: en begrepsundersøkelse for å se hvilke begreper som er brukt i forbindelse med konfirmasjon, hva de inneholder og hva de kan fortelle oss om reformatorenes syn på denne sak.

Selvfølgelig er der en tydelig og interessant historisk utvikling i synet på konfirmasjonen de første desennier. Men hovedsaken når vi spør etter konfirmasjonens innhold og målsetting, må være summen av den teologiske vurdering som pågikk disse årene. Det kronologiske moment spiller ikke her noen avgjørende rolle.

Både reformatorenes kamp mot den katolske sakramentoppfatning av konfirmasjonen og den nye mistro som rammet den under kampene om interimsordningene er med å skape et temmelig negativt bilde. Men på tross av denne store negasjon, viser det seg at konfirmasjonen har livskraft. Den overlever, finner sin nye form, en form som er i samsvar med evangeliske prinsipper — allerede de første desennier etter reformasjonen.

Lenge var det et slagord at det var pietismen som skapte konfirmasjonen. Og det er riktig nok at det var der den fikk sin store, praktiske fornyelse og sin folkepedagogiske gjennomslagskraft, men spør vi etter en *evangelisk* konfirmasjon, finner vi den klarest i selve reformasjonstiden. Senere forskninger har vist at de vesentlige elementer i vår konfirmasjon var utformet allerede i reformasjonsårhundret.[1])

* * *

Den katolske oppfatning gikk ut på at konfirmasjonen var ett av de syv sakrament. Det materielle element er oljen som konfirmanten salves med, og virkningen er Den hellige ånd.[2])

1) Martin Doerne: Neubau der Konfirmation 1936. W. Maurer: Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation 1940. W. Rott: Konfirmation 1941. Vi må også ta med den klassiske undersøkelse, enda den ikke er av nyere dato: Walter Caspari: Die evangelische Konfirmation 1890.

2) Secundum sacramentum est confirmatio, cujus materia est chrisma confectum ex oleo — et balsamo — per Episcopum benedicto. Om dens virkning heter det: Effectus autem hujus sacramenti est, quia in eo datur Spiritus sanctus ad robur sicut datus est Apostolis in die Pentecostes. Kfr. Caspari s. 2.

Det var denne lære Luther og de andre reformatorene gikk voldsomt imot: dette var en avsvekkelse av dåpen, som om ikke *den* ga Den hellige ånd! Konfirmasjonen manglet Jesu befaling.[3]) I sin vrede over denne konstruerte utfylling av dåpen kunne Luther bruke hånende ord om hele handlingen og kunne kalle den «ein affenspiel». Calvin tok enda skarpere avstand.[4]) Og Melanchton tar samme standpunkt både i Apologien og Loci.[5])

Også noen av de første kirkeordninger som innførte konfirmasjonen, kunne gå kraftig til felts mot den katolske misoppfatning, sannsynligvis for å avverge en feilutvikling. Særlig under introduksjonen i formaningene til foreldrene og menigheten skal det komme klart til uttrykk at her dreier det seg ikke om den katolske konfirmasjon, men en reformert ordning.

I Kirchenordnung (KO) Calenberg-Göttingen 1542 heter det: «— es haben die papisten unter andern sacramenten — — auch die confirmation oder firmung gezelet, — — — wie wöllen sie beweisen, das solche oley der firmung ein oley des heils sey? — — Wir wollen diese affen mit ihrer falschen lahr und unnützen salbung faren lassen.»[6]) Men den samme KO går inn for konfirmasjonen ikke bare som katekismeeksamen, men for å gjøre noe ut av selve handlingen. Ja, den antyder at man bør gjøre fest av denne dag, gjerne sende bud på et par av naboprestene «damit solche christliche ceremonia ein desto statlicher ansehens habe».[7]) Det er virkelig grunn til å beklage, sier Lauenburg, at Satan som er far til alt avguderi og misbruk, har fått i stand «im bapsttum — — dies affen und narrenspiel»[8]), men det utelukker ikke at den samme KO går inn for «das gute von der conf. behalten»[9]). Det gjelder bare å holde «solche ceremonien rein und richtich»[10]), så kan det

3) De captivitate Babylonica: Nihil legimus Christus uspiam de confirmatione promississe, WA 6, 550. Luther så ellers ikke konfirmasjonen som noen spesiell gjenstand for kritikk på linje med de store misbruk. På den andre side er det heller ikke lett å finne noen positive utsagn av Luther om konfirmasjonen. Man kan vise til at han har undertegnet Brandenburger Kirchenordnung 1540 og Reformatio Wittenbergensis 1545, og begge disse hadde jo en konfirmasjonsordning. Det er klart at Luther kan ikke ha oversett at disse ledd var med, selv om hans underskrift etter Caspari går mer på de store linjer. Han kan ikke ha hatt noe imot konfirmasjonen, men vel som andre kirkeordninger på den tid sett det som en vinning når de ble løst fra sitt misbruk.

4) Kfr. Caspari s. 2.

5) Apol. VII: Aber die Confirmation und die letzte Ölung, sind Ceremonien, welche von den alten Vätern herkommen, welche auch die Kirche niemals für nöthig zu Seligkeit geachtet hat. Denn sie haben nicht Gottes befehl noch Gebot. Loci: Sed nunc ritus confirmationis, quem retinent Episcopi, est prorsus otiosa ceremonia. Kfr. Caspari s. 2.

6) KO Calenberg-Göttingen 1542. Kfr. *E. Sehlings* store samleverk: Die Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. VI 2 s. 839.

7) Ibd. s. 804.

8) KO Lauenburg 1585. Kfr. Sehl. V. s. 458.

9) Ibd. «— wöllen auch wir in diesen kirchen das gute von der conf. behalten, und den angeschmirten unflath fahren lassen, und den papisten heimweisen.»

10) Ibd. «Und were sehr nutz, heilsam und gut, es were solche ceremonien rein und richtig in der heiligen christlichen kirchen geblieben.»

bli en «heilsame christliche ceremonia»[11]) og «in der christlichen gemeine viel nutz und guts schaffen»[12]).

I realiteten er ikke dette bare en reformasjon og rensing av den katolske konfirmasjon, men de griper tilbake til den gamle kirke, til tiden før romerkirken hadde forkludret denne kristelige skikk. De vil opprette ordningen «nach dem alten brauch».[13]) Det er ikke katolikkene som har innført konfirmasjonen, den går tilbake til kirkefedrene. «Die firmung ist ein alt ding, auch in der ersten kirchen gebreuchlich gewesen —.»[14])

Her viser de først og fremst til Augustin. Men de så den også som en apostolisk ordning.[15]) Og den besto kort og godt i «christliche fragen (katekese), offentlicher bekentnis, auch gottseligen vermanungen und gebeten». Dermed mener de at det sørgelige, katolske misbruk skulle være avskaffet, en hadde grepet tilbake til konfirmasjonens rot og da vil den være til velsignelse.

* * *

En rekke *begreper* knytter seg til omtalen av konfirmasjonen i de første kirkeordningene. De vil naturlig gruppere seg om noen hovedbegreper. Det er ikke lett å finne en systematisk ordning i en gjennomgåelse av disse begreper slik at en unngår all gjentakelse, men i hovedsak samler de fleste ord seg i tre grupper: de som har tilknytning til *katekismeundervisningen*, de som brukes mest i forbindelse med *konfirmasjonshandlingen*, og de som knytter seg til de unges første *nattverd*.

Gjorde vi forsøk på en opptelling av frekvensen for de forskjellige begreper (noe som ikke ville være mulig å gjennomføre i matematisk forstand), så ville vi snart finne at noen enkelte dominerer i tekstene: katekisme, undervisning og korrelater (lære, erkjennelse, forhør og tro i betydningen trosinnholdet) forekommer langt de fleste ganger. Allerede det forteller ikke lite om hvor hovedvekten lå i den reformatoriske konfirmasjon. Ellers kommer de i synkende rekkefølge: håndspåleggelse, sakrament (nattverd), bekjennelse, tukt (både i betydningen oppdragelse og kirketukt), bønn, Den hellige ånd, velsignelse, løfte.

11) Ibd.
12) Ibd. s. 460.
13) KO Joachim II Mark Brandenburg 1540. Kfr. Sehl. III s. 59. «So denn solcher brauch nicht zu verachten, die jugend dadurch zu unterricht des glaubens und chr. wandels gefurdert —. — — Wollen wir, das die Conf. nach dem alten brauch gehalten werde.»
14) KO Wolfenbüttel 1569. Kfr. Sehl. VI 1 s. 164 «—, da die getauften ihren glauben öffentlich bekant und nochmals durch auflegung der hende, durch das gebet der gemeine —».
15) KO Hoya 1581. Sehl. VI 2 s. 1162. De vil gjenopprette den apostoliske, gamle konfirmasjon som består i «— christliche fragen, offentlicher bekentnis, auch gottseligen vermanungen und gebeten —».

En slik opptelling kan en selvfølgelig ikke tillegge for stor bevistyngde, men det kan telle med i vurderingen.

I.

Catechismus. — Like bestemt som reformatorene avviste konfirmasjonen som sakrament, har de sett betydningen ikke bare av dåpen, men dåpsopplæringen.[16]) Visstnok har Luther sagt lite om konfirmasjonen, men hva har han så ikke sagt om katekismen! Ikke bare ved å skrive sine katekismer, men ved utallige formaninger om å undervise, ved å stille kjennskap til katekismesannhetene som betingelse for nattverdgang, osv. Det er derfor naturlig at katekismen kommer til å spille en framtredende rolle også i forbindelse med konfirmasjonen.

Allerede i KO for byen Braunschweig 1528 gir Bugenhagen (som Caspari kaller «der eigentliche Organisator des Katechismus») et vakkert uttrykk for sammenhengen mellom dåpen og katekismen: vi må huske på at vi ikke bare er befalt å døpe, men også, når den tid kommer, å lære. De døpte barna lever i Guds nåde som Adam og Eva før syndefallet i Paradis uten å vite forskjell på godt og ondt. Men når den tid kommer at de begynner å bli fornuftige, da kommer slangen.[17])

Så sterk vekt blir det lagt på katekisme og undervisning i de fleste kirkeordninger fra denne tiden, at det kan se ut som katekismen er nok, at det ikke behøves noe annet til en fullgyldig konfirmasjon. Det kan enda hete, at de som er «examinirt und ingestettet —, bedarf kein conf.».[18]) Først etter grundig undervisning kommer konfirmasjonshandlingen.[19])

Ja, det er mye som tyder på at mange konfirmasjonsordninger ble innført *for katekismens skyld,* ikke omvendt bare. I den pommerske kirkeagende av 1569 sies det like ut, at dette er årsaksforholdet (Bugenhagens innflytelse er ikke vanskelig å merke!)[20]) «De christlike conf. werd in der kercken geholden, *umme des catechismi* unde umme des gebetes *willen.*»

Og konfirmasjonsordningen i Reformatio Wittenbergensis, som vel står Luther aller nærmest (den er undertegnet av ham selv, Bugenhagen, Creutziger, Maior og Melanchton), begynner med å slå fast hvor «hochnöthig» det er å få innført katekismen i alle

16) Det er nok å vise til innledningen i Lille Katekisme og visitasberetningene.
17) Caspari s. 8.
18) KA Pommern 1535. Sehl. IV s. 332. «De överst so itzunder bereit in namhaftigen steden ordentlick beropen, examinirt und ingestettet sin, bedarf keiner conf., sonder schölen alse confirmati geholden werden.»
19) KA Pommern 1556. Sehl. IV s. 371.
20) KA Pommern 1569. Sehl. IV s. 443.

kirker på bestemte dager, så ungdommen kan bli undervist i de viktigste artikler om den kristne lære.[21])

Katekismen kommer inn til dels i stedet for konfirmasjonen i første omgang. Slik blir det vel ofte oppfattet den første tid, da motviljen mot den katolske konfirmasjon kan være nokså bevisst. Mest gjør vel dette seg gjeldende under interimsstriden, da all tenkelig misbruk må fjernes. Da kan det hete: «*An stat* der conf. sol man die jugent — — — im catechismo vleissig üben.[22])

Iallfall er en ting farlig: konfirmasjon med manglende kunnskap! Det fører straks tilbake til det gamle misbruk. Her kan kirkeordningen formane biskopene til forsvarlig tilsyn med prestenes undervisning. Har ikke biskopen anledning å være til stede, noe som jo vil være umulig i alle tilfelle, da skal han sørge for at noen av kirkens lærde (gelerten) er til stede på konfirmasjonsdagen, for å se om prestene «recht mit der sachen umgingen und nicht widerum ein misbrauch und leichtfertigkeit, wie bisher beshehen» —.[23]) De er alvorlig redde for at konfirmasjonen «widerumb in ein affenspiel geraten würde, wie es im babstum gewesen ist, *wenn nicht die catechesis*, das ist die kinderlahr und -zucht so vorhin gehen mus —.[24])

Derfor må ingen lyse ut konfirmasjon før barna grundig har lært hovedstykkene i den kristne lære etter katekismen.[25]) Det var de fleste steder vanlig med bestemte tider for konfirmasjon, men ikke slik at da skulle hele flokken automatisk konfirmeres. Vilkåret var at katekismen skulle kunnes. Kunnskapskravet var ganske bestemt å kunne hele katekismen. De fleste steder riktignok «ohne die auslegung»,[26]) enda det også fantes dem som krevde alt, også Luthers forklaringer. På sine steder måtte konfirmantene, hver enkelt av dem, si fram hele katekismen før handlingen ble utført. Men «normalplanen» uten avslag var å kunne alle hovedpunkter og artikler «und rechten bescheid geben können», — da kunne de konfirmeres.[27])

Kravet var ikke bare den blanke kunnskap, presten skulle også vurdere modenheten. Som allerede Luther understreket i forordet til Lille Katekisme, at vel skal de lære teksten ordrett, men når

21) Kfr. Sehl. I s. 211.
22) KO Heinrich IV 1552. Sehl II s. 156.
23) KO Mark Brandenburg 1540. Sehl III s. 59.
24) KO Calenb.-Gøtt. 1542. Sehl. VI 2 s. 839.
25) KO Wolfenbüttel 1569. Sehl. VI 2 s. 165.
26) KO Wolfenbüttel 1569, Sehl. VI 2 s. 165. «— den ganzen catechismum ohne die auslegung erzelen —».
27) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 804. «Wenn in solcher christlicher lahr und zucht wol zugenomen haben, also das sie allen heuptpunkten und artikelen unsers glauben fertig sein und recht bescheid geben können —». KA für die prediger, Mansfeld 1580 krever ikke bare katekismetekstene, men også «mit der auslegung Lutheri —». Kfr. Sehl. II s. 233.

det er gjort, skal de også lære å forstå (nach auch den Verstand).[28]) Først når presten finner dem skikket — «wenn — — der pfarher geschickt findet» —, skal han avslutte undervisningen med håndspåleggelsen. Denne skikkethet går da ikke bare på det å kunne sine ramser, men også at den kristne lære viser seg i livet. Det tales i denne sammenheng både om christlicher lahr og om zucht.[29])

Hensikten med konfirmasjonsopplæringen er da ikke bare å lære katekismen og å kjenne den evangeliske lære som et eksamensfag. Den har betydning i livet, den vil beskytte mot vranglære,[30]) og er på den måten ikke bare «zum schein, sondern viel mehr zu erhaltung rechter lahr».[31]) Reformatorene var seg fullt bevisst at kampen for den rene lære ikke kunne vinnes bare på et akademisk plan, greidde de ikke å gjøre den levende i barnelærdommen, ville det hele være temmelig nytteløst. Derfor er det ikke bare tale om et puggverk, men et katekumenat som sikter på å holde *barnetroen* levende. Det er da ingen subjektiv oppfatning av troen som ligger bak, en opplevelse, en viljebeslutning eller en spesiell fromhetsattitude, men gjennomgående er det *fides quae* som tales om. Det er dette som er den rette, kristelige konfirmasjon, at folk blir stadig og flittig undervist, og det er «— die bestetigung des glaubens».[32]) (Se senere.) Troen stadfestes ved katekismeopplæringen. Og det skal vise seg også i oppdragelsen, for den samme undervisning er «zu guter zucht dienlich».[33]) Men den mer konkrete hensikt med konfirmasjonsforberedelsen er å føre barnet fram til nattverden. (Se senere.)

For Luther var kjennskap til katekismen den ufravikelige betingelse for å kunne gå til alters.[34]) Kirkeordningene ser da katekismen både som betingelse og middel til å nå fram. De barn (unge) som ikke har vært til alters, skal prest og foreldre med flid holde til katekismen, slik at de kan lære for alvor de hovedsannheter de var døpt på.[35]) Katekumenatet er jo tiden mellom de to sakramenter. Det gjelder da å hjelpe barnet fram til nattverdens sakrament, for før et Guds barn er kommet dit, har det ikke del i alle nådens

28) Den norske kirkes bekjennelsesskrifter ved S. Normann, 1930, s. 150.
29) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 804.
30) Ibd. s. 840. «— zu verhütung alles irthumbs, aller ketzereien und aller zwispaltung kein besser ding ist dan in den artikelen unseres waren, alten chr. glaubens wol unterweiset und gerüstet sein.»
31) Wittenbergerische Reform. 1545, Serl. I s. 211.
32) KO Alb. Sachen 1580, Sehl. I s. 425. «volk vleissig unterweisen, und mit gutem grund berichten das dis sei die rechte chr. conf. oder firmung, das ist die bestetigung des glaubens, so die paten an stadt des neugetauften kindlein bekant, darauf auch das kind getauft worden, wann sie nemlich solches in diesem examine erinnert, und demselben in ihrem ganzen leben nachzukommen, fleissig ermanet werden.»
33) Wittenb. Reform. 1545, Sehl. I s. 211.
34) Bekjennelsesskriftene s. 149.
35) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 1 s. 165. «mit allem vleiss zu der Predigt des catechismi schicken und auch daheim anhalten, das sie die hauptstück chr. lehr, darauf sie getauft seind, mit allem vleiss lernen.»

midler. Og *det* er jo målet. Derfor formaner kirkeordningene ofte til «im catechismo vleissig üben», og siktepunktet nevnes gjerne straks: «so das hochwirdige sacrament des nachtmals Christi zu empfahen —».[36]) Når barna i skolen eller hjemme har lært katekismen med Luthers forklaringer, sier en annen kirkeordning, så skal de bli offentlig forhørt (verhört) i kirkene, og dersom de har bestått prøven (bestanden sind), så pleier man å la dem gå til alters (communion zulassen).[37]) Konfirmasjonshandlingen står mellom katekismen og sakramentet[38]), danner avslutningen på dåpsundervisningen og åpningen til nattverdfellesskapet.

Verhör. — I de fleste utsagn om katekismen i forbindelse med konfirmasjonen går det klart nok fram at det er en menighetshandling. Det skal skje «in der kirchen» og «öffentlich für die gemeinde».[39]) Og når biskopen har visitas, får det enda mer et offentlig stempel.[40]) Menigheten (evtl. kirken i videre forstand) skal ha anledning å kontrollere om det døpte barn virkelig vet og kjenner til den tro det er døpt på. Det får betydning av en eksamen. Begreper som *examen, examinieren, verhören, geprüfen* etc. er hyppige. Det er examen catecheticum som her vokser fram.

Det skal være en virkelig prøve. Først en prøve på om de har den tilstrekkelige kunnskap. Ofte stilles det spørsmål ikke bare her og der som stikkprøver, men hele «pensum» skal gjennomgås for hver enkelt: «den ganzen catechismum langsam und deutlich —.»[41]) Første del av konfirmasjonen betegnes i Lauenburg som «verhör und bekentnisse».[42])

Dernest gjelder prøven om den kristne lære har hatt sin virkning i tro og liv,[43]) slik at de uten skade kan gå til nattverd. Dette at de i og med konfirmasjonen får tillatelse til Herrens bord krever at de blir «wol und recht geprüfet».[44])

Erkentniss skal være det første resultat av konfirmasjonsopplæringen. Det er ikke av de hyppige begreper i forbindelse med

36) KO Heinrich's IV 1552, Sehl. II 156.

37) KA für die prediger, Mansfeld 1580, Sehl. II s. 233. «Wenn die kinder — — — in den schulen oder bei iren eltern den catechismum mit der auslegung Lutheri gelernt haben, werden sie in der kirchen offentlich verhört, und da sie denn bestanden sind, pflegt man — — sie zu der communion zulassen —».

38) KO Lauenberg 1585, Sehl. V s. 458. «Von der conf., das ist von den chr. ceremonien, wie mit den jungen kindlein solle gehandelt werden, wenn sie im catechismo wol unterrichtet und erstmahls zum heiligen abendmahl des herrn gehen wollen.»

39) KA Mansfeld 1588, Sehl. II s. 233.

40) KO Mark Brandenburg 1540, Sehl. III s. 59. «— sollen sie in der visitation des bischofs erfordert und verhört werden —».

41) KO Lauenb. 1585. Sehl. V s. 459. «— fein ördentlichen in dem catechismo examiniren, — — den ganzen cathechismum langsam und deutlich — — ein gebot und stücke nach dem andern.»

42) Ibd.

43) KO Mark Brandenb. s. o. (som ovenfor): «— und wo befunden das sie des glaubens und chr. wandels guten bericht haben —» der kan de slippes fram til sakramentet.

44) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459. «— wol und recht geprüfet, zom nachtmal unsern herrn Christi mit frucht gehen mögen —.»

konfirmasjonen. Men saken er klar, som Luthers ord i Lille Katekisme viser, at det ikke var nok å lære tekstene: de måtte også lære meningen og *forstå* hva som var sagt. De skulle ta for seg stykke for stykke, når de først forsto det første bud riktig, så kunne de ta det andre, og så videre.[45])

Dette er også forutsetningen i de første konfirmasjonsordninger. De unge skal undervises til de får en dypere erkjennelse av den kristne lære.[46]) Det ventes en mer personlig tilegnelse av den kristne lære enn bare å kunne tekstene. Det må være noe mer enn et puggverk. I bønnen for konfirmantene (Wolfenbüttel) heter det: — disse barn som du har skjenket din hellige kirke og gjennom den hellige dåp har gjenfødt og nå opplyst så meget — — «das sie — — auch selbst erkennen»[47]). Hvor store krav de stilte her, er ikke godt å uttale seg om, men uttrykket «zu theil» forekommer i denne sammenheng, og det framgår av hele situasjonen at noen moden kristenerkjennelse var det ikke tale om. Hovedsaken var at det personlige moment kom med i målsettingen. Barnetroen er også en personlig sak.

Konfirmasjonen er i det hele en trosprøve for den unge.

Glaube er et av de dominerende begreper i konfirmasjonsordningene. Men vel og merke som *fides quae*. Det er trosinnholdet som stadig er i forgrunnen. Det subjektive moment spiller mindre rolle. Og her er det igjen undervisningen, katekismen, som er det viktigste middel. Gjennom den skal troen prøves og styrkes. Konfirmasjonens *examen består* i det at de skal gjøre regnskap for sin tro, men det er «aus ihrem catechismo».[48]) Prøven og eksamen går aldri på det subjektive gudsforhold, de gransker ikke hjerter og nyrer (selv om undervisningen også har den målsetting å føre dem til en dypere, personlig erkjennelse, jfr. ovenfor), det er trosinnholdet de står til regnskap for.

Noen fastlagt målestokk hadde de åpenbart ikke — utover minimumskravet om å kunne katekismen —, alderstrinnet var heller ikke fastlagt. Forholdene lå så forskjellig an. De enkelte prester og menigheter måtte vurdere situasjonen for hvert enkelt barn. Når de — «nach ihrem alter genugsam antworten und rechnschaft ihres glaubens geben können» —, så kunne de bli konfirmert. Prøven var bestått.[49])

45) Bekjennelsesskriftene s. 150.
46) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459. «Wie sie aber nun zu erkentnus der chr. lehre und gottseligkeit zu theil gekommen —.»
47) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 2 s. 166.
48) KO Alb. Sachen 1580, Sehl. I s. 424. «— das examen mit den kindern — — damit sie aus ihrem catechismo rechenschaft ihres glaubens geben können.»
49) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 1 s. 165.

Men denne prøve og eksamen skulle ikke være noe dystert og skremmende. Hensikten var at de unge skulle kunne gjøre regnskap for sin tro «desto freidiger und kecker».[50]) Hele opplæringen var der jo for å gi dem større frimodighet i troen og for at den skulle styrkes til en levende tro som kunne bære sine frukter.[51])

Her kommer vi til det begrep som ofte opptrer parallelt med Glaube, nemlig

Zucht (med sine korrelater: *Wandel* og *Gehorsam)*. Barna skal hjelpes ikke bare til en kunnskapstro. Troen må få komme til uttrykk også i gjerning og liv. Troens lydighet må få utfolde seg. Derfor kommer Glaube og Zucht, Glaube og Gehorsam, Glaube og Wandel stadig som parallelluttrykk i så mange konfirmasjonsagender. Konfirmasjonen er opprettet til — «erhaltung rechten lahr — und zu guter zucht dienlich»,[52]) — «zu unterricht des glaubens und christlichen wandels gefurdert»,[53]) — «zu erhaltung der kinderzucht sehr nütze ist».[54]) Forma Confirmationis i Pommern (1569) sier at konfirmasjonen skal bestå av tre stykker: Jesu ord om at Guds rike hører de små til, «kinder tucht» og selve konfirmasjonshandlingen.[55]) Her er de to stykker av den kristne lære, lov og evangelium, slik som Luther så klart også framhever det i sin katekisme.

Men det er ikke tatt med bare som et læreledd. Det må også vise seg i den unges vandel om han lever etter den kristne lære. Zucht er ikke bare et etisk moment i undervisningen. Prøven til konfirmasjonen består ikke bare i å eksaminere om den kristne morallære, men også i at den unge skal ha godt ord på seg for sitt liv.[56]) Og selve konfirmasjonsforberedelsen skal tjene til tukt. Samtidig som barna lærer Guds bud og vilje skal de øve seg på dem i det praktiske liv.[57]) Det skal faktisk øves *kirketukt* denne tiden. «— ungeschickte kinder» kan man ikke uten videre slippe fram til konfirmasjonen. I slike tilfelle skal de ikke heller uten

50) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 838, 842.
51) KO Mark Brandenb. 1540, Sehl. III s. 59. «— zu unterricht des glaubens — — und also guter nutz und frucht daraus erfolget.»
52) KO Wittenberg 1545, Sehl. I s. 211.
53) KO Mark Brandenb. 1540, Sehl. III s. 59.
54) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 839. «— diese ceremonia des confirmirens, wenn sie recht gebraucht wird, dennoch wol zu leiden und zu erhaltung der kinderzucht sehre nütze ist.»
55) KA Pommern 1569, Sehl. IV s. 442.
56) KO Mark Brandenb. 1540, Sehl. III s. 59. «— wo befunden, das sie des glaubens und chr. wandels guten bericht haben —.»
57) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 804. «— Wenn sich nu hie die kinder wol anlassen und auch in solcher christlicher lahr und zucht wol zugenommen haben —,» da kan de konfirmeres. Her er på forhånd vist til Deut. 4, 9 og 11, 19, der det er tale om «kinderzucht — — dieselbige auch Gottes gebot hat».

videre vises bort, men presten skal formane dem til flid og til orden.[58]) Også foreldrene skulle formanes i slike tilfelle.[59])

Dette er de vesentlige begreper og momenter som samler seg om den første del av konfirmasjonen, forberedelsen eller undervisningen.

II

Selve konfirmasjonshandlingen kommer så når presten anser konfirmanten å være moden for denne innføring i menighetens indre liv.

Bestetigung er det samlende uttrykk som brukes om denne kirkelige handling. Undervisningen som har gått foran og håndpåleggelsen sammen med bønnen stadfester den unge i lære, liv og tro.[60]) Han blir styrket,[61]) blir holdt oppe i sannheten, blir «— in christendome unbewechlick» og befestet i sin kristenstand.[62]) Konfirmasjonens intensjon er jo nettopp dette å hjelpe de unge, ja, flittig formane dem «zur bestendigkeit in solcher lahr und glauben —».[63])

Midlene til denne Bestetigung er flere. Det er vel nødvendig enda en gang å understreke at katekismen (undervisningen) her står som det viktigste konfirmerende middel i reformasjonstiden. De kompromissløse gnesio-lutheranere i Kursachen f. eks. kunne samle sitt syn på konfirmasjonen i satsen: haec catechesis est vera confirmatio. At dette var det vesentligste middel i den lutherske konfirmasjon, som ovenfor påvist, går også fram av det faktum at dette var alle evangeliske kirkeordninger enige om. Men de fleste tok også med en avsluttende handling på denne katekismeundervisning, og her var håndpåleggelsen og framfor alt bønnen de bærende momenter.

Håndpåleggelsen blir innført i de fleste agender. Den skal høre med til seremonien. Den kommer som høydepunkt og avslutning på handlingen, — når undervisning og forhør er avsluttet og den unge har sagt sin bekjennelse.[64]) Presten skal også ha forvisset seg

58) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 804. «Wo aber er, der pfarherr, ungeschickte kinder findet, sol er sie fein freuntlich ermanen, das sie noch fleis furwenden und sich in solcher lere geschickt machen, —.»

59) Ibd. s. 841.

60) KO Alb. Sachen 1580, Sehl. I s. 425. «Und sollen die pfarrer — — das volk fleissig unterweisen, und mit gutem grund berichten, das dis sei die rechte chr. conf. oder firmung, das ist die bestetigung des glaubens, — — und demselben in ihrem ganzen leben nachzukommen, —.»

61) KO Mark Brandenburg 1540, Sehl. III s. 59.

62) KO Pommern 1569, Sehl. IV s. 443—444. «— das sie darin bestendig bleiben, erhalten und noch mehr gesterkt werden —.» «— in siner warheit erholden unde bestedigen —.»

63) KO Lauenb. 1585, Sehl. s. 459. «— soll der superintendens oder pastor die kindlein allesampt zur bestendigkeit in solcher lehr und glauben fleissig ermanen —.»

64) KO Wittenberg 1545, Sehl. I s. 211 og KA Mansfelt 1580, Sehl. II s. 234 og KO Pommern 1569, Sehl. IV s. 443.

om at den unges liv svarer til den kristne lære, før denne handling blir utført.[65]) På den annen side merkes tydelig en viss uro ved å føre inn denne gamle seremoni, det var jo nemlig først og fremst gjennom håndpåleggelsen den gamle misbruk snek seg inn: at denne ex opere operato virket Den hellige ånds gave. Noen sier da klart ifra at Den hellige ånd blir ikke gitt ved slike ytre seremonier.[66]) Mer vanlig er det bare å understreke at håndpåeleggelsen ikke er noe annet enn en utvortes handling,[67]) og at det må være en fri sak om man vil bruke denne seremoni eller ikke.[68])

Når håndpåleggelsen likevel ble med i praktisk talt alle konfirmasjonsordninger, kom det av at de fant en bibelsk begrunnelse for den. Det ble likefram argumentert med at her var det ikke tale om en katolsk konfirmasjon, men en som grep helt tilbake til fedrene og aposteltiden. Allerede patriarkene brukte håndpåleggelsen når de skulle velsigne,[69]) og apostlene og de hellige fedre brukte den ikke mindre,[70]) ja, Jesus selv benyttet den ikke bare til å helbrede syke, men til å velsigne de små barn.[71]) I realiteten skriver denne handling seg fra ham og må derfor ikke bare være tillatt, men formidle åndelige verdier, selv om Jesus aldri har gjort den til et sakrament.

Etter som denne begrunnelse festner seg, blir skrekken for en forveksling med den katolske oppfatning avreagert, og håndpåleggelsen vinner en fast plass i konfirmasjonen — ikke bare som en tillatt og uvesentlig seremoni, men som en viktig bestanddel av konfirmasjonen. Snart står håndpåleggelsen der som et så viktig moment i konfirmasjonen at en KO kan karakterisere den ved disse to ting: «catechesis und impositio manuum».[72])

Men det skal ikke behøve å herske tvil om hva håndpåleggelsen betyr og gir i denne sammenheng. Det er en velsignelseshandling.[73]) Konfirmasjon er katekisme og velsignelse. Pommerns agende fra 1569 presenterer i overskriften konfirmasjonen som den handling

65) KO Mark Brandenb. 1540, Sehl III s. 59. «— wo befunden, das sie des glaubens und chr. wandels guten bericht haben, sol, als obstet, der bischof mit auflegung der hende —.»
66) Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 841. «Doch müsset ihr, meine geliebten, es nicht dafür halten, — — das eben umb solcher eusserlichen ceremonien willen des auflegens ihnen der heilige Geist gegeben werde —.»
67) Ibd. «— es sey nur ein eusserliche ceremonia —.»
68) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 1 s. 116. «Und wo man zu diesem gebet die auflegung der hende als eine freye mittelceremonie brauchen wil, soll frey stehen.»
69) KA Pommern 1569, Sehl. IV s. 443. Her vises også til hvordan apostlene Peter og Johannes som reiste til Samaria for å legge hendene på de unge kristne og rope til Gud at Den hellige ånd måtte opplyse dem og styrke dem så deres kristendom måtte bli «bestendich».
70) Ibd.
71) KO Stralsund. Pommern, 1555, Sehl. IV s. 550. «Idt schal överst keine papistesche fermelinge sin, — — sonder men schal over de kinder beden mit segeninge, gelick wo de here Christus over de kinder bedede und segende se mit upleginge der hende.»
72) KO Calenb.-Gött., Sehl. VI 2 s. 839.
73) KA Pommerns 1569, Sehl. IV s. 441.

«wo men de kinder in catechismo verhören unde insegnen schal». Når det blir skjelnet mellom undervisningen (forberedelsen) og selve den avsluttende handling, blir konfirmasjonen til dels kalt bare velsignelsen.[74]) Det latinske begrep, benedictio, blir ofte brukt i denne forbindelse, og da kan det forekomme som korrelat til konfirmasjonen.[75])

Denne velsignelse er imidlertid ikke bare en vanlig benediksjon som et menighetslem møter det i en hvilken som helst gudstjeneste. Der er et moment av innvielse i den. Gjennom undervisningen får de hjelp til å forstå og tilegne seg mer av gudstjenestelivet og den voksende menighets funksjoner og gjennom velsignelsen (innvielsen) skal de hjelpes til å ta det fulle og hele skritt inn i det fullmodne menighetsliv og inn til alle nådemidler. Det skal være Einsegnung.[76])

Gebet. En ting kommer imidlertid klart til syne: håndpåleggelsens innhold er bønnen, det er ikke selve handlingen, berørelsen, som formidler den åndelige velsignelse, men bønnen som blir båret fram på grunnlag av de løfter som er knyttet til den. Under og etter håndpåleggelsen blir det alltid sagt en bønn. Og denne bønn er en del av den skriftlige liturgi,[77]) den overlates ikke til en tilfeldig utforming av den enkelte forrettende. Selve håndpåleggelsen kan forberedes ved bønn,[78]) men da slik at det blir bedt *under* handlingen og gjerne etter. Til ytterligere bekreftelse på at det her ikke er tale om en sort sakramental handling av presten, kommer så at denne bønn alltid er tenkt som en menighetsbønn. Den er ingen deklaratorisk handling av presten, men en menighetshandling, der presten får formaning om — «mit der gemein ein ernstlich gebet thuen».[79])

Det sterkeste uttrykk for bønnens betydning i denne handling gir de kirkeordninger som likefram gjør bønnen til subjekt for stadfestelsen (Bestetigung).[80]) Sterkere kan det ikke sies at det her dreier seg om en åndelig handling som bygger på Ordets løfter om Guds velsignelse gjennom bønnen i de helliges samfunn.

74) KO Stralsund 1555, Sehl. IV s. 550. «Und die kinder, — — schölen van den pastoribus den segen entfangen —.»

75) KO Herzogthum Pommern 1569, Sehl. IV s. 386, 443—444. «— sölcke confirmation unde benediction der kinder —.»

76) Ibd. s. 441 og 443. «Van der confirmation, wo men de kinder im catechismo verhören unde insegnen schal.»

77) KO Stralsund 1555, Sehl. IV s. 550. «Die förm der segeninge is sunderlick vorvatet mit dem bede, dat man over die catechumenos lesen schal.»

78) KA Mansfeld 1580, Sehl. II s. 234. «Nach dieser gebete einem, leget man den kindern die hand auf, und betet ferner also.»

79) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. V 2 s. 804. «— sol er (pfarher) ihnen die hende auflegen und mit der gemein ein ernstlich gebet thuen.»

80) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 2 s. 165. «— durch das gebet der christlichen kirchen bestettiget —.» Kfr. også: KO Hoya 1581, Sehl. VI 2 s. 1163: — «durch das gebet der kirchen bestettiget —.»

En agende går så langt at den sier konfirmasjonen er innført for katekismen og for bønnens skyld.[81]) Bønnen står vel da som synonym for velsignelsen (håndpåleggelsen).

Etter hvert ble denne del av konfirmasjonen tillagt større betydning. Man så meget i den velsignelse den unge fikk ved å bli lukket inn i menighetens bønn på denne spesielle måte. Derfor lå det dem også på hjertet at det skulle være alvor, helhjertethet og sann gudsfrykt i denne handling. Dette skulle menigheten da også be om i Jesu navn.[82])

For at det samme alvor skulle gripe barna, inneholder flere av agendene bønner for barna som de skal be ved konfirmasjonen og foran den første nattverd.[83])

Her dukker spørsmålet om barnets aktive andel i konfirmasjonen opp. Hvem er den handlende i denne kirkelige akt?

Når *subjektsaspektet* reises, blir det lett gitt forskjellige svar. Det er på dette punkt de forskjellige tider og forskjellige kirkesamfunn har gitt så ulik tolkning av konfirmasjonen. Det er imidlertid vanskelig å gi et ensidig svar på dette spørsmål uten å fortegne bildet av den reformatoriske konfirmasjon. Hvis en opererer bare med ett subjekt, vil det bli umulig å komme til rette med hele det materiale som foreligger. Både kirken (prest og menighet), den hellige Ånd og konfirmanten selv opptrer som subjekter. Det nytter ikke å gjøre den sak enklere.

Kirken er den handlende gjennom prest og menighet i de første og grunnleggende momenter av konfirmasjonen. Av det foregående skulle dette allerede være tilstrekkelig påvist: Det er kirken som underviser (også med forhør og tukt), som velsigner med håndpåleggelse og bønn. Det er den som gir tilsagn og absolusjon, leder den unge til sakramentet og forvalter dette (jfr. senere). Og på denne måten stadfester den tro og kristenstand hos den unge og fører ham inn i den levende menighet.

Den hellige ånd er det som virker den indre velsignelse ved å opplyse og styrke troen og stadfeste den. Den kommer til konfirmanten ved menighetens bønn. Det er den hellige Ånds liv og frukter det først og fremst bes om. I grunnen er det først når de unge får den hellige Ånds gaver at de blir ledet inn i hele sannheten. Katekismen er bare begynnelsen til en stadig dypere til-

81) KO Pommern 1569, Sehl. IV s. 443. «De christlicke conf. werd in der kircke geholden, umme des catechismo unde umme des gebetes willen —.»

82) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459. For at konfirmasjonen skal bli forvaltet med alvor, med den rette gudsfrykt og av et helt hjerte, — — «ist billich, dass wir gott unsern himlischen vater, im namen Christi bitten.»

83) KA Mansfeld 1580, Sehl. II s. 234. «Gebet für die kinder, so erstmals zum hochwirdigen sacrament gehen.»

egnelse, som kan skje bare ved Åndens bistand.[84]) De unge er også i en vanskelig alder. Selv om de begynner med å takke for at den unge som her skal konfirmeres, er gjort til Guds barn i dåpen, er opptatt i den hellige kirke, har fått sine synders forlatelse, og er gjenfødt ved vann og ånd til et evig liv, så lever fremdeles den medfødte lyst til synden og vil nå komme til å gjøre seg gjeldende mer og mer. Derfor trenger de mer enn noensinne den hellige Ånd, som kan hjelpe dem til å avdø fra disse tilbøyeligheter, vokse i erkjennelse, i gudsfrykt og sann tro, i kjærlighet, håp, tålmodighet og alle dyder — — til det evige liv.[85])

Det er ikke håndpåleggelsen som formidler den hellige Ånd, men bønnen som kan støtte seg til Guds ords sterke løfter om den hellige Ånds gave. Luk. 11, 13.[86]) Samtidig kommer det klart nok til uttrykk at denne åndsmeddelelse ikke er noe nytt og for første gang (som den katolske oppfatning), men det er spørsmål om en *rikere* meddelelse. Guds ånd har jo allerede ved dåpen begynt sin gjerning i den lille, ja, gjort det vesentlige: gjenfødelsen. Men nå ber de om at Gud vil styrke sitt verk, som han har begynt, og *øke* Åndens gjerning i dem (— «mehre ihnen deinen heiligen Geist —»), så de kan bevares og bli værende i Guds menighet og i evangeliets sanne lydighet.[87])

Åndens gjerning og virksomhet går da ut på å opplyse og styrke disse unge troende.[88]) Det er troen som trenger å styrkes og stadfestes, og det skjer gjennom den Hellige Ånds kraft.[89]) Det beste styrkemiddel er nattverden, og det er jo målet med konfirmasjonen. Også der er det den hellige Ånd som virker og styrker den unge tro.[90])

Konfirmanten er også subjekt. Han er ikke bare gjenstand for handlingen og velsignelsen som blir ham til del, han er aktivt med på det som skjer i konfirmasjonen. Han må lære og tilegne seg sannheten, han må modnes i erkjennelse og tro, dette gir grunnlag

84) KA Pommern 1569, Sehl. IV s. 444. «Giff en den frede Christi unde de fröuwde des hiligen geistes.» — «Vorvülle se mit den gaven des hiligen geistes, de se lere unde leide in alle Warheit — —.» Kfr. også Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459, 460.

85) KA Mansfeld 1580, Sehl. II s. 234. «je mehr und mehr sich (die Sünde) in ihm regen werden, so bitten wir dich, du wolltest ihm deinen heiligen geist gnediglich verleihen, durch welchen es gesterket solchen bösen zuneigungen absterbe, in deiner erkentnis durch Christum waschen und zuneme, in deiner frucht und rechten glauben, liebe, hoffnung, gedult, und allen tugenden, — — und ewig selig werden.»

86) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 841.

87) Ibd. s. 842. «— sterke dis dein werk, das du in ihnen angefangen hast, mehre ihnen deinen heiligen Geist, auf das sie in deiner kirchen und gemein und warem gehorsam des evangelii stets bleiben und beharren.»

88) KA Pommern 1569, Sehl IV s. 443. «— dat se godt mit sinem hiligen geiste möchte erlüchten, sterken unde vorvüllen — —.»

89) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 804. «— gebet thun, dass sie Gott umb Christus willen durch die kraft des heiligen Geistes in solchen glauben sterken und bestetigen wöllen.»

90) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459. «— durch kraft des heiligen geistes geschehen möge —.»

for hans bekjennelse og løfte. Han skal også skrifte før han tar imot nattverden.

Han *lærer* og tilegner seg innholdet i den kristne tro. Uten en aktiv deltakelse fra konfirmantens side, ville det være mislykket. Det dreier seg først om en repetisjon av barnelærdommen og den trosbekjennelse de er døpt på.[91]) Konfirmantene skal lære sin katekisme slik at de kan si den fram, før det overhodet blir tale om å slippe fram til alteret.[92]) Kunnskapskravene kan være forskjellige i de ulike agender, om de skal kjenne også Luthers utlegginger eller bare tekstene, men undervisningen stiller ikke små krav til de unge. Etter uttrykkene som er brukt, var det ikke tale om noen tilfeldighet i lærekravet, de skal vite ordrett hvilken tro og lære de nå skal bindes til.[93]) Det var virkelig en prøve og et forhør de skulle igjennom. Selve konfirmasjonshandlingen med håndpåleggelse ble ikke utført før prest og menighet hadde konstatert at de virkelig kunne sin barnelærdom.[94]) Først når barna var «ferdig» med det de skulle lære, dvs. når de kunne gi rett beskjed om alle hovedpunkter og artikler i troen, var det tale om å konfirmere dem.[95])

Men målet var noe mer enn denne rent ytre kunnskap. De skulle også være modnet i *erkjennelse*. Det forutsetter en personlig tilegnelse av sannheten, ikke bare et puggverk. Undervisningens hensikt er, som det heter i Wolfenbüttel: at — «disse barn, som du har skjenket din hellige kirke og gjennom den hellige dåp har gjenfødt og nå også *opplyst* så meget — — „das sie auch *selbst erkennen*" —».[96]) På dette felt stilles kravene åpenbart ikke så høyt. Det er ikke spørsmål om noen fullmoden erkjennelse av de kristne sannheter. Det er kunnskapen det stilles de strenge krav til, men den personlige og indre erkjennelse blir en sjelesørgerisk vurderingssak. Uttrykket «zu theil» viser at den unges erkjennelse må bedømmes med varsomhet og forståelse.[97]) Her blir det i alle tilfelle spørsmål om åndelig skjønn hos de foresatte.

Denne voksende erkjennelse er det da som modner konfirmanten

91) KO Alb. Sachen 1580, Sehl. I s. 425.
92) KA Mansfeld 1580, Sehl. II s. 233. «Von der confirmation der kinder, die den catechismus aufgesaget —.»
93) Ibd. «— den catechismum mit der auslegung Lutheri gelernt haben —.» Kfr. også Lauenb. 1585, Sehl. V s. 458: «— wenn sie im catechismo wol unterrichtet —.»
94) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 804. «Und wenn — — der pfarher geschickt findet (in solcher chr. lahr und zucht), sol er ihnen die hende auflegen.» Wolfenbüttel stiller ikke riktig så store krav: «— den ganzen catechismum ohne die auslegung erzelen.» (Sehl. VI 2 s. 165.)
95) Ibd. «Wenn — — in solcher chr. lahr und zucht wol zugenommen haben, also das sie in allen heuptpunkten und artikelen unsers glaubens fertig sein und rechten bescheid geben können —.»
96) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 2 s. 166. «— das sie auch selbst erkennen und vor der gemein auch jetzunder bekennet haben —.»
97) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459. «Wie sie aber nunzu erkentnus der chr. lehre und gottseligkeit zu theil gekommen —.»

fram til det neste avgjørende skritt i konfirmasjonen: bekjennelsen. Ved siden av arbeidet med å lære katekismen er dette konfirmantens egentlig aktive handling. Her er prest og menighet et øyeblikk de passive og hørende. Konfirmanten er subjekt og skal la menigheten høre sin bekjennelse. Derfor kan konfirmanten også karakteriseres med uttrykket «— sein bekenntniss zu hören».[98]) Det er bekjennelsen og stadfestelsen av troen det gjelder.[99]) Og den personlige bekjennelse må være med, skal det kunne bli en stadfestelse.

Og hva går så bekjennelsen ut på?

Den unge skal gi en bekjennelse av sin barnelærdom og en tilslutning til sin *kirke*. Gjennom dåpen er de jo plantet inn i Kristus og kirken. Nå har de (som konfirmanter) vunnet fram til delvis erkjennelse og ønsker å bli bundet fastere til Kristus og kirken, noe som for alvor først skjer i nattverden. Der blir troen styrket ved den hellige Ånd. Så er de nå forberedt til selv å bekjenne sin tro og overgi seg til Herren Kristus og sin kirke.[100])

Ellers er det *troen* bekjennelsen gjelder.

Konfirmanten bekjenner sin tro og gir tilsagn om at han vil holde seg til den.[101]) De framstilles i menigheten for at de skal bekjenne sin tro, og denne erstatter da den gamle konfirmasjon («anstatt der firmung»).[102])

Undersøker en nærmere hva som ligger i trosbegrepet i denne sammenheng, finner en snart at det er *troens innhold* som står i forgrunnen. Det er «die fürnembste stücke der christlichen lehre» bekjennelsespakten går ut på.[103]) Troen kan likefram gjøres identisk med katekismen! Hensikten med examen catecheticum er ifølge en av agendene — — «damit sie aus ihrem catechismo rechenschaft ihres glaubens geben können».[104]) Denne identitet mellom lære og tro kommer stadig til uttrykk i sammenstillingen av katekismens artikler og den tro barnet skal bekjenne. Troen blir opplyst og stadfestet ved katekismen.[105]) Den er barnetroens kilde, ja, også de unge som er kommet mer i de modne år, får sin tro styrket og befestet her. Troens vekst og styrkelse begynner alltid med at de

68) Wittenb. Reform. 1545, Sehl. I s. 211. «Dazu möchte die conf. angericht werden, nämlich, so ein kind zu seinen mündigen jaren kommen, öffentlich sein bekenntniss zu hören —.»

99) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 2 s. 165.

100) KO Lauenb. 1585, Sehl. V 459. «— sind sie bereit, durch sich selbst bekentnus ihres glaubens zu thun, und sich Christo dem herrn und seiner kirchen zu ergeben, und den teufel zu entsagen, welches sie in der heiligen taufe nicht haben weiter thun können —.»

101) KA Mansfeld 1580, Sehl. II 234.

102) KO Schlesien, Liegnitz, 1535, Sehl. III s. 436. «wenn nun die kinder — — auferwachen — — sollen sie nochmals — — in versamlung der gemeine dargestelt werden, dass sie ein offentlich bekäntnis ihres glaubens thun, anstatt der firmung.»

103) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459.

104) KO Alb. Sachen 1580, Sehl. I s. 424.

105) Ibd. og KO Mark Brandenburg 1540, Sehl. III s. 59. «— zu unterricht des Glaubens — — und also guter nutz und frucht daraus erfolget.»

unge får gjort klart for seg «was sie glauben», og det er «nach inhalt des catechismi».[106])

Denne sterke understreking av troens innhold som en lære betyr likevel ikke at troen er bare et dødt kunnskapsstoff. Troen og bekjennelsen er en *personlig* sak. Forutsetningen er at de unge av egen trang — «durch sich selbst» — skal komme med sin bekjennelse.[107]) Og dette er desto mer nødvendig, da barna ved dåpen ikke var bevisste nok til å avlegge en personlig bekjennelse av den tro de ble døpt til. Nå kan de gjøre det offentlig for hele menigheten.[108]) Troen på den hellige Ånds gjerning i konfirmasjonen er sterk hos reformatorene. De ber om Ånden og tror at den er virksom. Og det er *den* som kommer til og gjør kunnskapen, trosinnholdet, levende. Her møter vi straks troen som en *livsfunksjon*.[109]) Den stråler her ut i gudfryktig liv og lydighet.

Egentlig hører også denne side av troen, det kristelige liv, så intimt med til trosbegrepet man regner med i konfirmasjonen, at det skal tas med i vurderingen av om den unge er moden og verdig til å bli konfirmert.[110])

Men gjennomgående er tanken at den tro det i det hele er tale om under konfirmasjonen, er ikke en *ny* tro, men det er troen fra dåpen som *er* der fra før, og nå styrkes og vokser. Selv når vi møter den som livsfunksjon, fides qua, så er ikke den heller en frukt av konfirmasjonen, men menigheten ber om at den må opplyses og styrkes, og konfirmanten bekjenner at han vil *forbli* i denne tro.[111])

Det finnes også uttrykk for at bekjennelsen selv (og da ikke bare som lære, men som handling og personlig, muntlig bekjennelse) styrker troen og setter den i funksjon.[112]) Det synes til dels å være en forutsetning for at barnetroen skal utfolde seg. Uten at henvisningen finnes, må en kunne anta at Romerbrevets ord om å bekjenne med munnen og tro med hjertet (Rom. 10, 9) må ha gitt dem grunnlag for denne oppfatning.

Spørsmålet om det hører noe *løfte* med til den evangeliske konfirmasjon har ofte vært reist. Det er med rette innvendt at tanken om å love at en vil tro, ikke kan være en evangelisk intensjon. Det

106) Ibd. Mark Brandenburg s. 59.
107) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459.
108) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 2 s. 165. Kfr. også KO Hoya 1581, Sehl. VI 2 s. 1163.
109) KA Mansfeld 1580, Sehl. II s. 234. I bønnen for konfirmanten: «— so verleihe dir gott darzu den heiligen geist, der dich regiere, schütze, und zum ewigen leben im rechten glauben und göttlichen gehorsam erhalten —.»
110) KO Mark Brandenb. 1540, Sehl. III s. 59. «— verhöret werden, und wo befunden, das sie des glaubens und chr. wandels guten bericht haben, —» der kan det konfirmeres
111) KO Hoya 1581, Sehl. VI 2 s. 1163. Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459.
112) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459. «Damit aber solches mit grösserer frucht, sterkung ihres glaubens, — — sind sie bereit, durch sich selbst bekentnus ihres glaubens zu thun —.»

viser seg da også at reformasjonstidens agender ikke kjenner denne form for løfte.

Gelübde er et av de sjeldne begreper i de første konfirmasjonsordninger. Det forekommer formelt bare i omtalen av Taufgelübde. Dette kan de bli minnet om. Men først er det nådestanden som Gud har opprettet i dåpen det blir minnet om. Men formaningen om dåpens forpliktelse kan tas fram, for nå er det ikke nok at foreldre og faddere har tatt på seg en forpliktelse og et løfte, de unge selv blir formant til å ta ansvaret opp og holde løftet.[113]) Når løftet sikter på troen, er det ikke spørsmål om å anta en tro fra dette øyeblikk eller love at de skal tro (futurisk), men det gjelder alltid å *forbli* i troen, å holde ved i det en allerede har fått.[114]) Og også i dette tilfelle skal det ikke svares ja uten det er «euer herze und meinunge».[115])

De spørsmål som blir stillet konfirmanten, med sikte på et løfte som svar går imidlertid ikke på troen, men først og fremst på læren og kirken. Wittenbergerreformen spør konfirmanten «ob er bei dieser einigen göttlicher lehre und kirchen bleiben wollt —».[116]) Troen er Guds og den hellige Ånds sak. Det eneste et menneske kan love av det som ligger innenfor nådens rike, er at en vil holde seg til nådemidlene. Og det er det også konfirmasjonen går ut på å bevirke hos de unge: at de holder fast på troen, dvs. på læren og kirken som er de helliges samfunn, og som har alle nådens midler i sin midte.

III.

Nattverden, de unges første altergang, er det tredje kompleks begrepene i forbindelse med konfirmasjonen samler seg om. Og en kan si at er ikke bare ett av de tre hovedsentra konfirmasjonsbegrepene samler seg om, men det er konfirmasjonens mål og mening ved siden av katekismekunnskapen. Denne står ved begynnelsen av konfirmasjonen og danner grunnstammen i den, mens sakramentet er dens avslutning og mål.

Med full rett kan man reise spørsmålet om det overhodet går an å tale om en fullgyldig evangelisk-luthersk konfirmasjon uten

113) KO Lauenb. 1585, Sehl. 485. «— öffentlich für der gemeine fürgestellet, des trösthlichen kreftigen gnadenbundes, welchen gott in der taufe mit ihnen zur seligkeit in Christo Jesu aufgerichtet hatten, fleissig wiederumb erinnert, auch fleissig vermanet, ihre taufgelübde welches sie hiegegen gotte der heiligen dreifaltigkeit hinwiederumb trulich die ganze zeit ires lebendes zu halten, durch ihre gefattern oder paten geleistet haben, zu halten ermenet — —.»

114) Ibd. s. 459: «Und wir versprechen und geloben auch gotte mit ernsten fürsatze an, dass wir göttlicher hülfe in diesem waren christlichen glauben, den wir bekant haben, allzeit bis in unser gruben vorharren wöllen —.»

115) Ibd.

116) Wittenberger Reform. 1445, Sehl. I s. 211.

nattverd. I reformasjonstiden avslutter man ikke konfirmasjonsforberedelsen før de unge er «forberedt» til å ta imot nattverden. Den avsluttes alltid med altergang.

Det vil imidlertid ikke si at man tok det lettvint med adgangen til sakramentet. Tvert imot. *Admissio* var et meget alvorlig spørsmål for reformatorene. Allerede i vårt grunnleggende bekjennelsesskrift ble det stillet skarpe krav for adgangen til sakramentene: de som ikke lærer katekismen, skal ikke få adgang til nattverden og ikke bære noe barn til dåpen.[117]) Konfirmantundervisningen er en forberedelse til sakramentene, både til nattverdnytelsen og fadderskapet. I det hele tatt er konfirmasjonen der for at den enkelte skal tilegne seg sakramentenes velsignelse fullt ut.

Men det var ingen lettkjøpt vei å nå fram til alteret. Ikke for ingenting taler de stadig om «das *hochwirdige* sacrament». Det står for dem som det høyeste og helligste en troens bekjenner kan nå blant nådens midler. Ikke hvem som helst får styrte inn i det aller helligste — uten videre. Det øves kirketukt på dette felt. Den består først og fremst i barnelærdommen, at den er en virkelig tilegnet kunnskap.[118]) Dertil hele konfirmasjonshandlingen, både katekisme, forhør og velsignelse. Alt dette må være vel og forsvarlig gjennomført, før man skal slippe de unge opp til den hellige nattverd.[119]) Vilkåret stilles ofte mer personlig. Det er ikke tale bare om en ytre kunnskap, et slags pensum. Det forutsettes at de unge i konfirmasjonen har bekjent sin tro. Når menigheten så har bedt for konfirmanten, skal de bli tillatt å gå til alters sammen med de andre kristne.[120]) Prøven kan også omfatte liv og vandel, der må iallfall ikke være noen motsetning mellom lære og liv i den forstand at deres liv fornekter det de lærer og bekjenner. Etter en prøve i «lære og tukt» og håndpåleggelse med bønn er fullbyrdet, «sol ihnen darnach erleuben, das sie zum tisch des Herrn gehen —».[121])

Noen ordninger stiller også krav om *skrifte*. *Beichte* er ikke av de hyppige ord i forbindelse med konfirmasjonen, men det *er* der, om ikke overalt. Det opptrer som en del av bekjennelsen, nemlig forsakelsen, som hører med til bekjennelsens innhold. Derfor kan

117) Den norske kirkes bekjennelsesskriften s. 148. «Welche es aber nicht lernen wollen, — — sollen auch nicht zu dem Sacrament gelassen werden.» *Begrunnelsen* for denne nektelse er skarp: «— sie Christum verläugnen und keine Christen sin.»(!)

118) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VI 2 s. 841. Formaning til foreldre: «So solt ihr auch wissen, das wir hinfurt keine jugent zum hochwirdigen sacrament zulassen wollen, sie seinen dan in catechismo fertig und wol unterwieset, —.»

119) KA Pommern 1569, Sehl. IV s. 441 og 443. «— Confirmatio, wo men de kinder im catechismo verhören unde insegnen schal, eer men se tom hochwirdigen sacramente tolet.» Statuta synodica, Pommern 1574, Sehl. IV 485: «— pueros in catechismo examinent, et cum ritum confirmationis instituant, nec pueros ad communionem coenae domini admittant, priusquam confirmati sunt —.»

120) KO Wolfenb. 1569, Sehl. VI 1 s. 165.

121) KO Calenb.-Gött. 1542, Sehl. VL 2 s. 804. Kfr. også KA Mansfeld 1580, Sehl. II s. 233.

skriftet (det alminnelige) forekomme som uttrykk for hele bekjennelsen, og konfirmasjonen kan presenteres som «catechismum unde de bicht».[122]) Her kommer skriftet foran konfirmasjonshandlingen og er en betingelse for selve konfirmasjonen, noe som stadfester den tanke at det i dette tilfelle er tale om et rent alminnelig skrifte som en del av bekjennelsen.

Men også skrifte i egentlig forstand forekommer. I Lauenburg synes presten å ha talt med hver enkelt konfirmant i enrom under konfirmasjonshandlingen.[123]) Hvorvidt dette er tenkt som et skriftemål, er ikke helt klart, men i forbindelse med selve nattverdgangen som holdtes søndag etter konfirmasjonen, skulle konfirmantene gå til skrifte. De skulle møte opp hos presten på lørdag, dagen før altergangen.

Og dette er skrifte med *absolusjon*.[124]) De skal tilsies alle sine synders nådige forlatelse før de tar imot det hellige sakrament. I Mansfeld foretas absolusjonen — forutsetningen må da være at skriftet har gått foran — på selve konfirmasjonsdagen. Det henger sammen med at nattverden er en del av konfirmasjonshandlingen, så gudstjenesten avsluttes med altergang.[125]) I det tilfelle vil også skriftet måtte bli en del av konfirmasjonshandlingen.

Det er lett utfra denne vurdering av nattverden å forstå at hovedmomentene i hele konfirmasjonskomplekset måtte bli katekisme og nattverd. Det mellomliggende moment, ceremonia confirmationis, det som faktisk er hovedsaken i den katolske konfirmasjon, kom derfor til å spille en mindre rolle. Bare én ting var viktig med dette ledd: at ikke det gamle misbruk snek seg inn, dvs. at det overhodet ikke ble tillagt for stor betydning. Konfirmasjonen består i disse to hovedmomenter: katekisme og nattverd.[126]) Det kan derfor hete at de unge først kan aktes for «confirmirte christen» når de har øvet seg flittig i katekismen *og* har fått sakramentene overrakt.[127])

Konfirmerte barn er slike som har sagt fram sin katekisme og fått tillatelse til den hellige nattverd.[128])

Konfirmantforberedelsen forutsettes å være av en slik kvalitet

122) KA Pommern 1569, Sehl. IV s. 441. Til spørsmålet om forsakelsen som en del av bekjennelsen: KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459. «— Bekentnus ihres glaubens zu thun, und sich Christo dem herrn und seiner kirchen zu ergeben, und den teufel zu entsagen —.»

123) Ibd. «— und sie bei sich heimlich mit sprechen lassen.»

124) Ibd. s. 460. Kfr. også KA Mansfeld 1580, Sehl. II s. 234.

125) KA Pommern 1569, Sehl. IV s. 441. «— Catechismum unde de bicht weten, de schal men to der confirmation tolaten, dat se dar na to dem hochwirdigen sacramente gan —.»

126) KA Mansfeld 1580, Sehl. II s. 233. «Wenn die kinder — — den catechismum mit auslegung Lutheri gelernet haben, — — in der kirchen offentlich verhöret, und da sie denn bestanden sind, pfleget man — — sie zu der communion zulassen —.»

127) KO Heinrich IV 1552, Sehl. II s. 156. «— Im catechismo vleissig üben — — so dass hochwirdige sacrament — — reichen, und alsdann von confirmirte christen achten.»

128) KA Mansfeld 1580 presenterer konfirmasjonen (i overskriften) med disse to begreper: «die (kinder) den catechismum aufgesaget und nu zum hochwirdigen sacrament sollen zugelassen werden.»

at de unge, gjennom den erkjennelse de vinner der, får trang etter et nærmere samfunn med Herren Jesus. Og derfor er det de søker nattverden.[129]) Så blir dette også høydepunktet i konfirmasjonen. Visstnok styrkes troen ved den kristne lære først og fremst, og den får hjelp gjennom velsignelsen og forbønnen, samtidig som troen styrkes også ved sin egen bekjennelse, men her i nattverden når den unge troende fram til alle nådens midler og kan leve helt med i den troende menighet. Her stadfestes og styrkes den unge tro for alvor.[130])

* * *

Katekumenatet er kirkens lærende og oppdragende gjerning i tiden mellom sakramentene. Det har sitt utgangspunkt og sitt grunnlag i dåpen og skal føre dåpsbarnet til nattverden. Katekumenatet fører fra døpefont til alter.

Konfirmasjonen skulle være fullbyrdelsen av katekumenatet. Den skulle ikke slippe konfirmanten før han har nådd den erkjennelse som skaper trang etter nattverden og de helliges samfunn. Når konfirmasjonen har ført den unge inn til dette nådemiddel og dermed også inn i menighetens forsamling, der *alle* nådemidler finnes, da har katekumenatet fullført sin oppgave. Og den unge kan leve videre i den «voksne» menighet.

129) KO Lauenb. 1585, Sehl. V s. 459. «Weil sie aber nun zu erkentnus der christlichen lehre und gottseligkeit zum theil gekommen, begeren sie von herzen, dass sie besser, völliger und mehr unserem heiland Christo und seiner heiligen kirchen mögen zugethan werden, nemlich durch den gebrauch des heiligen abendmals und sacrament des leibs und blut Jesu Christi.»

130) Ibd. «Damit aber solches (durch den gebrauch des heiligen abendmals) mit grösserer frucht, sterkung ihres glaubens, durch kraft des heiligen geistes geschehen möge .—»

DET GAMLE TESTAMENTES TEOLOGI

METODISKE HOVEDPROBLEMER

Av Anders Jørgen Bjørndalen.

Under inntrykket av ulike impulser så den gammeltestamentlige forskning en tid lang sin teologiske oppgave *i* den alminnelige religionsvitenskapelige og andre beslektede oppgaver ved utforskningen av Det gamle testamente (GT). Det er nå som kjent etter hvert blitt mer alminnelig å ville drive en kristelig-teologisk eksegese av GT[1]). Omsvinget ga seg til å begynne med, i 1920-årene, særlig utslag i debatten i Tyskland om «Die Theologie des Alten Testaments» og dennes forhold til religionshistorien.

I det følgende skal fremstilles noen av hovedmomentene i den nyere debatt om den gammeltestamentlige teologis oppgave og metode. Bare viktigere hovedtrekk er det her om å gjøre å utarbeide. Fremstillingens utgangspunkt er av den grunn bare et fåtall representative bibelteologiske fremstillinger.

På den ene side står det naturligvis fast at den alminnelige religionsvitenskap også må undersøke GT, og at den gammeltestamentlige teolog for sitt arbeid med GT må være meget vel orientert i GT's religionshistoriske omverden. For *Ivan Egnell* avgir dette synspunkt den teologisk sentrale tolkningsutgangsposisjon, så at forestillingen om en forberedende, særskilt åpenbaring i GT som «*artskild* från den allmänna« [åpenbaringen] etter hans mening ikke skulle kunne opprettholdes[2]). Men på den andre siden erkjennes det nå i meget vid utstrekning at GT's Jahwereligion i sine mangeartede forbindelser med den religionshistoriske omverden i avgjørende trekk viser en fundamental egentart, samtidig som relasjoner mellom GT og NT ofte fremheves. Den bibelteologiske oppgaven blir da å undersøke og fremstille sammenfattende GT's Jahwereligion i samsvar med slike synspunkter, såfremt man da ikke går enda videre og kritiserer denne bestemmelse av bibelteologiens objekt som «religion». Innen denne vide ramme kan altså fremstå meget ulike metodiske standpunkter.

* * *

Da *Walther Eichrodt* i 1933 ff. utga sin «Theologie des Alten Testaments» var det et pionerarbeid nettopp i flukt med det omsving som er antydet ovenfor. Hans «Theologie» har siden opplevd flere opplag, og kom i 1957 med bind I i 5. opplag[3]). I forordet til 5. opplag gjør Eichrodt oppmerksom på at han i de vesentlige prinsipper ikke har endret fremstillingen — dette for å la sitt uendrede syn på oppgaven bli hørt også i dag. Men for å forstå ham og samtidig gripe en vesentlig del av forutsetningene for dagens debatt turde det anbefale seg å se nøye på en betydningsfull metodologisk studie han publiserte i 1929[4]).

Mot den pneumatiske eksegese, og mot Staerk[5]) og Eissfeldt[6]) hevder Eichrodt at man i samsvar med arven etter Gabler[7]) må la den gammeltestamentlige forskning, også bibel*teologien*, være en historisk, ikke dogmatisk, normativ vitenskap[8]). Den skal altså ikke stille sannhetsspørsmålet, dvs. spørsmålet etter GT's betydning og gyldighet i dag[9]). Men som historisk forskning må den gammeltestamentlige vitenskap, for å nå den best mulige forståelse av den gtl. religion, ikke bli stående ved den genetiske analyse, men «den Querschnitt durch das Gewordene ... legen, die innere Struktur einer Religion im Verhältnis ihrer verschiedenen Inhalte zueinander auf....zeigen»[10]). Og etter Eichrodt er det nå den gammeltestamentlige *teologi* som skal bruke den sistnevnte, systematiske metode, mens den israelittisk-jødiske religionshistorie skal søke den genetiske forståelse av den gammeltestamentlige religion i de historiske krefters vekselspill[11]). Dette er et utkast til fremtidig avgrensing av to forskningsgrener. Spørsmålet blir her: hva er det som berettiger Eichrodt til å kalle den ene av disse to forskningsgrener teologi, mens den andre ikke får denne betegnelse?

Her tør det være av fundamental betydning at Eichrodt hevder om all objektiv historievitenskap at den dog ikke som sådan kan være objektiv i positivismens forstand, «forutsetningsløs»[12]), da her alltid vil gjøre seg gjeldende subjektive momenter hos forskeren. Disse subjektive momenter består dels i kjennskapet til hva historisk liv er for noe (dette kjennskap bestemmer til en viss grad forskerens gjenstandsbestemmelse), videre i verdidommer ved utvalget av foreteelser som skal behandles, og i den forbindelse også i oppstillingen av et bestemt «perspektivisk målbegrep» som historiens utvikling (!) stilles inn under[13]). Disse subjektive momenter gjør seg alltid gjeldende uten videre. Men ved siden av dem er det nødvendig for et godt resultat at forskeren besidder en personlig affinitet til stoffet, — forståelse er noe mer enn «Nachfühlen» og «Nacherleben» — forskeren må være beslektet med det liv han

møter, ha del i det[14]). — I det følgende er det bare målbegrepet og utvalgsprinsippet som bestemmes innholdsmessig for en historisk-teologisk undersøkelse.

Nå er det i tilknytning til historievitenskapens systematiske oppgave at Eichrodt gir disse utføringer. Og på historieforskningens gammeltestamentlige område er det nettopp bibelteologien som ifølge Eichrodt skal ivareta den systematiske oppgave. Da kunne man spørre: er det disse subjektive momenter og denne personlige affinitet (når den er til stede) som gjør at den systematiske gren blir å kalle den *teologiske?*

Dette synes å være tilfelle[15]). Men nå framgår det rett nok tydelig av Eichrodts utføringer om historievitenskapens ikke-objektive karakter, at de gjelder ikke bare dens systematiske gren, men hele historievitenskapen[16]). Dette innebærer at også i den historisk-*genetiske* forskning gjør subjektivt betingede målbegrep og utvalgsprinsipp seg gjeldende. Eichrodts intensjon med overveielsene omkring historievitenskapens nødvendig forutsetningsbundne karakter er åpenbart bl. a. å komme den pneumatiske eksegeses talsmenn i møte: også i historievitenskapen kan den kristne tro gjøre seg legitimt gjeldende som personlig forutsetning hos forskeren[17]) — legitimt: bare man metodologisk så vidt mulig sikrer, regulerer forutsetningens virkning i forskningsarbeidet[18]) — og legitimt: bare man kvitter seg med positivismens påstand om at historievitenskapen kan og må være «forutsetningsløs» for å være «objektiv»[19]). Eichrodt vil ikke med *dette* kvalifisere noen bestemt gren av historieforskningen som metodisk sett særlig egnet for den gammeltestamentlige teologi. Han kan tenke seg begge forskningsgrener drevet med de samme, evt. også teologisk adekvate subjektive forutsetninger[20]).

Eichrodts *metodologiske* distinksjon mellom isaelittisk-jødisk religionshistorie og gammeltestamentlig teologi består utelukkende i dette at religionshistorien arbeider historisk-genetisk, gammeltestamentlig teologi skal arbeide historisk-systematisk[21]). Felles for begge vitenskapsgrener er at de skal arbeide historisk[22]), det impliserer at for begges vedkommende er gjenstanden fullt ut bestemt som gjenstand for *historisk* forskning, og *bare* det[23]).

Det som gammeltestamentlig teologi da rent praktisk, under om mulig ellers like forhold, har framfor religionshistorien, må være hva Eichrodt alt tidlig nevner[24]): ved å legge et «tverrsnitt gjennom det blevne» blir religionens *indre struktur* (uth. her) «im Verhältnis ihrer verschiedenen Inhalte zueinander» klarlagt, og etter sammenhengen der Eichrodt skriver om dette[25]), er dette

midlet til å trenge fram til «den gtl. religions vesen», det vil si: «was das AT eigentlich meint, worin das Wesentliche seiner Geschichte eigentlich besteht, was den tiefsten Sinn seiner religiösen Gedankenwelt ausmacht»[26]). Å finne ut dette ser Eichrodt åpenbart som *den* teologiske oppgave.

Sammenfattende kan en si:

Den gammeltestamentlige teologi skal være en historisk vitenskap, ikke en normativ vitenskap. Dens gjenstand, den gammeltestamentlige religion, skal her altså bare være gjenstand for en historisk undersøkelse. Men som teologisk vitenskap fatter den gammeltestamentlige teologi sin gjenstand under målbegrep og utvalgsprinsipp bestemt ut fra NT.

Oppgaven for den gammeltestamentlige teologi skal være å fremstille den gammeltestamentlige religions indre struktur (dvs. dens enkelte innholdsmomenter skal fremstilles i deres forhold til hverandre) *og derigjennom dens «vesen»*.

Metoden skal være den systematiske, å legge et tverrsnitt gjennom det som er blitt til: Med *ett* systematisk oppriss kan åpenbart hele den indre struktur fremstilles. Når dette arbeidet utføres med de teologisk adekvate personlige forutsetninger, er det et gammeltestamentlig bibelteologisk arbeid.

Når Eichrodt hevder at dette systematiske arbeid er veien til å finne den gammeltestamentlige religions *vesen*, beror det dels på den forutsetning at den gammeltestamentlige religion antas å ha hatt et visst fast grunnpreg gjennom de ulike tider. Det tør dessuten bero på en bestemt oppfatning av «historie», der en historisk virkelighets «vesen» er = det som den *er*, så at «vesen» uttrykkes i statiske kategorier («sein») og ikke (som hos Ernst Troeltsch)[27]) i «werden»-kategorier, dvs. ikke kan gripes i utviklingens gang. Eichrodt synes her å ha distansert seg radikalt fra den religionshistoriske skole. Han mener jo også å skille mellom religionshistorie og gammeltestamentlig bibelteologi — som mellom historisk-genetisk og systematisk undersøkelse. Men skillet er likevel ikke så radikalt: Den gammeltestamentlige bibelteologis metode skulle være å legge et tverrsnitt «durch das Gewordene». Det historisk-genetiske arbeidet leverer altså underlaget for den systematiske sammenfatning, hvert enkelt moment til sammenfatningen finnes fram i en genetisk-historisk sammenheng. *Forsåvidt* er Eichrodts utkast til en bibelteologi bare utkast til en religionshistorisk *fenomenologi* over GT. Den teologiske art ved denne fenomenologiske fremstillingen måtte da til syvende og sist bare bero på at Eichrodt bestemmer målbegrep og utvalgsprinsipp for arbeidet ut fra NT[28]):

«...die Verfolgung ihrer [dvs. primært: den israelittiske religionshistories[29])] Entwicklungslinien muss, wenigstens für den Theologen, in der NTlichen Gedankenwelt ihr Ziel finden, und die Auswahl des Einzelmaterials kann nur unter dem Gesichtspunkt geschehen, wieweit es dazu dient, die Bereitung des geschichtlichen Bodens für die als höchster Wert erkannte Offenbarung in Christus klar und verständlich zu machen»[30]).

Alt etter ordlyden hører dette målbegrep og dette utvalgsprinsipp primært hjemme i det historisk-genetiske forarbeid for den systematiske sammenfatning, og må vel i og for seg kunne gi det historisk-genetiske som det systematiske arbeid en teologisk karakter. Den teologisk relevante ulikhet mellom de to arbeidsformer synes med dette å bli uvesentlig.

Det kan også spørres om Eichrodts målbegrep og utvalgsprinsipp er *teologisk* adekvate. De forutsetter begge tanken på den med almene religionshistoriske begreper fattbare utvikling, en utvikling som forsåvidt er tenkt betinget i immanensen. Heller ikke med den systematiske fremstilling vil man da komme ut over en sammenlikning mellom dennesidig betingede momenter i GT's trosverden på den ene side og momenter i Kristus-*åpenbaringen* på den annen side. De religionshistoriske begreper kan vel synes å medføre en beskjæring av forståelsen av GT.

Det *er* spenningen mellom en kirkelig-teologisk intensjon[31]) og en metodes øyensynlig bibelfremmede implikasjoner som her kommer til uttrykk. Den gammeltestamentlige religion *kan* her uforutsett fortsette som «die Blüte aller alten Religionen»[32]). Eichrodt gir her — med de formulerte subjektive momenter — utkast til en religionshistorisk fenomenologi over GT med særlig henblikk på NT (Kristus-åpenbaringen)[33])

Vender vi oss nå til 5. opplag av Eichrodts bibelteologi ser vi at han strengt fastholder bibelteologiens historiske karakter og derfor ikke vil la den gripe inn i de normative vitenskapers område[34]). Men nå avviser han prinsipielt enhver utviklingsteoretisk forståelse av GT[35]).

Eichrodt betoner «Die Notwendigkeit einer neuen Erfassung der alttestamentlichen Glaubenswelt gerade in ihrer Offenbarungsqualität»[36]). Dette er om å gjøre fordi GT under den rent historisk-(-genetiske) undersøkelse, «wenn nur als geschichtliche Grundlage oder als Vorläufer des Neuen Testaments bewertet, seinen spezifischen Wert als Offenbarung einbüssen musste»[37]). Dette er sagt om den radikalt utviklingstroende historiske kritikks arbeid, der sammenhengen mellom testamentene ble redusert til «den dünnen Faden der geschichtlichen Verknüpfung und ursächlichen Folge der beiden Grössen»[38]). Ved Eichrodts artikkel i ZAW 1929 mente

vi å kunne se at floken ikke er løst ved at man på grunnlag av det historisk-genetiske arbeid anlegger en systematisk synsmåte, og så spør materialet etter beredelsen av den historiske grunn for Kristus-åpenbaringen. Eichrodt har nå øyensynlig også et annet forestillingssett i bruk i de metodologiske drøftelser.

Det heter nå på den ene side at det må gis et bilde av den gammeltestamentlige trosverden i dens historiske relasjon til den fororientalske trosverden — og i dens historiske utfoldelse, bevegelse henimot fullendelsen «in der Erscheinung Christi»[39]). Eichrodt tenker her, hva angår forholdet GT/NT, på en GT's affinitet til NT som avdekkes ved en undersøkelse av den israelittiske religions historie. Dette ligger øyensynlig i samme historiske plan som undersøkelsen av beredelsen av den historiske grunn for Kristus-åpenbaringen. Men nå er ikke GT's affinitet til NT uttømt i og med denne *historiske* relasjon: Mellom den gammeltestamentlige trosverden og NT er der et vesensslektskap som først åpner seg, viser seg i møtet med evangeliets Kristus og som er begrunnet i at det i begge testamenter dreier seg om den ene Guds kongeherredømme som bryter inn og setter seg igjennom i verden[40]). Den gammeltestamentlige teologi må komme til rette også med dette forhold[41]). Den må vise i hvilken grad den gammeltestamentlige religion «mit der neutestamentlichen Offenbarung zusammengehört und ihr gleichartig ist»[42]). Primært fungerer altså erkjennelsen av dette vesensslektskap mellom testamentene som forutsetning for bestemmelsen av den gammeltestamentlige teologis *oppgave*. Her har Eichrodt stilt en ekte teologisk oppgave. Samtidig er det også angitt en bestemt (subjektiv?) forutsetning for oppgavens løsning: møtet med evangeliets Kristus.

Det blir nå et spørsmål hvorledes Eichrodt vil utforme en metode for løsning av denne oppgave. Metoden kan bare formes rett i erkjennelsen av den dobbelte, historiske og «a-historiske» (vårt ord) relasjon mellom testamentene [43]). Eiendommelig nok blir metoden den samme som i 1929, da Eichrodt så vidt vi kan forstå ikke tok hensyn til noen slik dobbeltrelasjon mellom testamentene. Bare den tilføyelse er gjort nå, at den genetisk-historiske synsmåte skal tas til hjelp ved siden av den systematiske[44]). Men det er i denne forbindelse uviktig[45]). Eichrodt hevder at det systematiske prinsipp er nødvendig for å komme fram til løsningen av den oppgaven han har stilt[46]). Men den systematiske metode kan her i og for seg, som i ZAW 1929, bare saklig sammenordne og tankemessig utlegge[47]) de ved historisk-genetisk undersøkelse utvunne momenter i den gammeltestamentlige trosverden[48]).

Eichrodt forutsetter naturligvis ved siden av det systematiske arbeid en viss sammenlikning mellom den gammeltestamentlige trosverden og NT. Likevel er det uklart om, og evt. i hvilken grad, man på denne basis kan erkjenne noen samhørighet og likeartethet mellom den gammeltestamentlige religion og den nytestamentlige åpenbaring. I ethvert fall er denne sammenlikning intet avgjørende moment for Eichrodt. Eichrodt mener at den systematiske betraktning av GT er den «aus der Natur der Sache sich ergebende Methode»[49]), at det er *den* som gjør virkelig fyldest for den dobbelte relasjon mellom testamentene. På bakgrunn av artikkelen i 1929, der denne dobbeltrelasjon ikke var antydet, synes det bemerkelsesverdig. Men nettopp denne artikkelen gir trolig nøkkelen til forståelse av Eichrodts tankegang.

Eichrodt utførte dengang hvorledes den systematiske betraktning var nødvendig for å trenge fram til den gammeltestamentlige religions «vesen»[50]). I realiteten synes denne tanke å bestemme hans overveielser også nå. Men mens han i 1929 gikk ut fra at det var om å gjøre å fremstille den gammeltestamentlige religions vesen, og så ga en formal eksplikasjon av begrepet «vesen»[51]), har han nå formelt sett gått en annen vei. Primært foreligger den dobbelte relasjon mellom testamentene. *Ut fra denne* dobbelte relasjon bestemmes den gammeltestamentlige teologis oppgave, *idet* det sies at det helhetsbilde den skal gi av GT's trosverden må komme til rette med — «jener Wesensverwandtsschaft zum Neuen Testament»[52]). Her henvises (jene) til GT's dobbelte relasjon til NT. Denne, muligens særlig den «a-historiske» relasjon, omtales altså som et vesensslekskap.

Men dette slektskap kan man jo bare komme til rette med ved å fatte de beslektede størrelser under det synspunkt der de opptrer som beslektet, altså her: i deres vesen. Og så opptrer det da i sammenhengen som noe helt selvfølgelig at den gammeltestamentlige tanke- og trosverden skal gripes «in ihrem eigentlichen Wesen»[53]). Denne tanke bærer også nå øyensynlig bevisbyrden i Eichrodts begrunnelse for bibelteologiens systematiske metode, idet det — som i ZAW 1929 — visstnok forutsettes at man ikke griper en tings vesen i dens «bliven» (werden), men i dens «væren» (sein)[54]).

At Eichrodt her er bestemt ut fra «vesens»-forestillingen blir slående illustrert når han, ved introduksjonen av den systematiske metode, sier at den gir mulighet til å skille mellom vesentlig og uvesentlig (ved overblikk), samtidig som den systematiske metode må brukes, «wenn anders es gelingen soll, zur Deutung des im

Alten Testament vorliegenden religiösen Phänomens nach seinem *tiefsten Sinngehalt* [uthevet her] vorzuschreiten»[55]). Videre blir den gammeltestamentlige tankeverdens hele *struktur* synlig ved den systematiske metodes bruk[56]). Sml. til dette Eichrodts eksplikasjon av begrepet «den gammeltestamentlige religions vesen» i ZAW 1929.

Således kan Eichrodt, ut fra et helt annet utgangspunkt, nemlig i den dobbelte relasjon mellom testamentene, komme til nøyaktig den samme metode som i 1929, da det uttalte utgangspunkt var at man måtte framstille den gammeltestamentlige religions vesen. Dette blir mulig ved at den dobbelte relasjon forståes som uttrykk for et vesensslektskap.

Fordi den gammeltestamentlige religions vesen nettopp kommer til uttrykk i dobbeltrelasjonen mellom testamentene, kan det hete at den gammeltestamentlige religion «in ihrem eigentlichen Wesen nur von der Vollendung aus begriffen wird, die sie in Christus gefunden hat»[57]). Spesifikke metodiske konsekvenser av dette blir imidlertid ikke antydet.

Den dobbeltrelasjon mellom testamentene som Eichrodt har beskrevet, berører naturligvis testamentene i deres «dypeste meningsgehalt» og dermed i deres «vesen», slik Eichrodt forstår dette ord. Men med den systematiske metode har man likevel i og for seg ikke tatt noe avgjørende skritt bort fra den religionshistoriske problemstillings implikasjoner. Det kommer av at spørsmålene etter «vesen», «dypeste meningsgehalt» delvis er formale spørsmål som kan fylles med ulikt innhold. Man kan ikke formulere spørsmålet etter religions vesen uten å spørre ut fra en oppfatning av hvilke kategorier vesensfylden lar seg innfange i. Denne kategoribestemmelse er avhengig av oppfatningen av vesens-begrepet, men også av forestillingene om begrepet religion, eventuelt om den bestemte religion som undersøkes.

Men da er det også gitt at man kan komme til å spørre etter en religions vesen i ganske forskjellige retninger og få ulike svar, alt etter den utgangsposisjon man har.

I 1929 ville Eichrodt framstille den gammeltestamentlige religion under synspunktet beredelse av den historiske grunn for Kristusåpenbaringen. Også spørsmålet etter den gammeltestamentlige religions vesen blir da bestemt ut herfra. For dette spørsmålet vil bare kunne besvares i de grunnbegreper og ut fra det materialet som (utvalgsprinsippet) «beredelsen av den historiske grunn for Kristusåpenbaringen» kan framby.

I bibelteologien stiller Eichrodt spørsmålet etter den gammel-

testamentlige religions vesen på en bakgrunn av en erkjennelse av dobbeltrelasjonen mellom testamentene og med siktet å fatte den gammeltestamentlige trosverden i dens åpenbaringskvalitet[58]). Hermed kan et avgjørende skritt være tatt bort fra den religionshistoriske skoles forutsetning og den historisk-genetiske undersøkelses relativisering av de historiske verdier. Eichrodts utgangsposisjon gir rom for muligheten til å fatte «den gammeltestamentlige religion» i dens kvalitative egenart som supranatural åpenbarings religion. Denne mulighet kunne den religionshistoriske skole ikke godt gi rom for[59]).

Men Eichrodt legger både i artikkelen i 1929 og i sin bibelteologi avgjørende vekt på å skille mellom bibelteologi og religionshistorie nettopp ved at den første skal bruke den systematiske metode. Dette blir i bibelteologiens innledning *den* metodiske konsekvens av erkjennelsen av dobbeltrelasjonen mellom testamentene. Med denne konsekvens er utgangsposisjonen egentlig nøytralisert i metodisk henseende. Den systematiske metode kan ikke i seg selv oppheve den relativiseringen av det historisk gitte som dens historiske forarbeid kan medføre. Det er et *rent formalt* spørsmål etter den gammeltestamentlige religions vesen som besvares med den systematiske metode. En historisk metode som er kritisk bestemt, eventuelt begrenset ved den spesielle utgangsposisjon: erkjennelsen av dobbeltrelasjonen mellom testamentene i møtet med evangeliets Kristus — blir ikke antydet. Men denne tolkningsutgangsposisjon bør så vidt mulig ha formulerte og kontrollerte metodiske konsekvenser[60]).

Om den teologiske kvalifikasjon av Eichrodts systematiske framstillingsmåte i bibelteologien er uklar, så er det på den andre siden klart at en systematisk framstillingsmåte *kan* brukes i den utstrekning momentene i Israels historiske trosverden er samhørige og innbyrdes enhetlige både i det synkroniske tverrsnitt og i det diakroniske lengdesnitt. Spørsmålet om i hvilken grad dette er tilfelle med Israels trosverden, tas her ikke opp. I ethvert tilfelle burde den systematiske framstillings kategorier så vidt mulig søkes i GT selv, og det er en av Eichrodts store fortjenester at han gjør dette og ikke påtvinger GT et dogmatisk skjema[61]).

* * *

Th. C. Vriezen har i sin «Theologie des Alten Testaments in Grundzügen»[62]) en metodisk ansats som avviker delvis fra Eichrodts, og som på et punkt gir selve bibelteologien en annen intensjon. — Rett nok ligger de to bøker i mange ting på samme linje[63]). For-

skjellen mellom de to konsepsjoner trer først klart fram der Vriezen drøfter hva gammeltestamentlig bibelteologi skal være til forskjell fra religionshistorie.

Vriezen skiller mellom en mer historisk gammeltestamentlig teologi og en mer «teologisk teologi»[64]), — for så vidt i en viss overensstemmelse med O. Eissfeldt[65]). Vriezen går ut fra genitivforbindelsen «Theologie des Alten Testaments» som på den ene side kan fattes som subjektsgenitiv: Den teologi som GT frambyr. Gjengivelsen av denne er en historisk oppgave. Gammeltestamentlig bibelteologi ville her bli en religionshistorisk-fenomenologisk (Vriezen tenker seg uten videre bibelteologien som en systematisk framstilling) beskrivelse av de religiøse elementer i GT, Vriezens egen studie «Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament»[66]) er en i denne forstand bibelteologisk framstilling[67]). Men genitiven kan også fattes som objektsgenitiv: Den teologi som handler om GT. Gammeltestamentlig bibelteologi blir da en underavdeling av denne teologi, og det spesifikt teologiske ved bibelteologien ligger da dels deri at den ikke spesielt undersøker Israels religion men GT, GT's preken, dels — og øyensynlig særlig — i at GT blir sett i relasjon til NT, til Kristusåpenbaringen[68]).

Om Vriezen vil arbeide med GT's preken, kerygma, så er dette ikke således betont hos Eichrodt. Eichrodt kan vel tale om bibelteologien som en framstilling av det gammeltestamentlige budskap[69]) og om den gammeltestamentlige menighets trosvitnesbyrd om Gud[70]). Men dette er i forordet til siste opplag av hans bibelteologi. Ifølge forordet til første opplag er oppgaven å framstille «die Religion, von der die Urkunden des Alten Testaments berichten . . .»[71]). Dette gjelder åpenbart også for siste opplag. Det er altså GT's beretning om en religion bibelteologien skal høre. Eichrodt sier bibelteologien skal gi et bilde av den gammeltestamentlige trosverden[72]), den gammeltestamentlige tankeverden[73]) — dette vil da si: et bilde av tanke- og trosverdenen i den religion som GT beretter om. Døren er dermed åpen for *tilbakesluttende* rekonstruksjoner av den religion som har fått et uttrykk i GT, og oppgaven er for så vidt ikke lite videre fattet enn gjengivelsen av innholdet i det gammeltestamentlige budskap, i det gammeltestamentlige vitnesbyrd om Gud. Men det er grunn til å framheve at Eichrodt taler om den *gammeltestamentlige* tanke- og trosverden: hans bok *blir* hovedsakelig ved det som GT direkte sier[74]),

Vriezen vil undersøke GT's preken. For ham står de gammeltestamentlige tradisjoner og bøker som *kerygmatiske*, og innholdet i de ulike bøkers og «forfatteres» preken, kerygma blir oversikts-

messig framstilt — ikke i bibelteologien, men — i dens prolegomena, i et kapitel om «Die theologische und zeugengeschichtliche Struktur des Alten Testaments und der alttestamentlichen Schriften»[75]). Denne gjengivelse av GT's kerygma er et forarbeid til selve bibelteologien[76]). Vriezen *blir* bevisst ved dette kerygma for så vidt som han i bibelteologien vil undersøke den gammeltestamentlige preken. Der gir han i systematisk oppriss innholdet av «Die theologischen Zeugnisse des Alten Testaments»[77]). Systematiseringen gjøres konkret på den måten at Vriezen spør etter «die Gedanken des AT hinsichtlich bestimmter besonderer Gegenstände» — slik de kan erkjennes på grunnlag av det nevnte forarbeidet, dvs. på grunnlag av den forståelse man har vunnet av de enkelte gammeltestamentlige bøkers og «forfatteres» preken[78]). Vriezen gjengir her for så vidt det noetiske innhold i GT's preken, i systematisk sammenfatning. I praksis gjør Eichrodt noe nær det samme, når han legger et tverrsnitt gjennom den gammeltestamentlige tankeverden[79]).

Vriezen har en meget skarp distinksjon mellom Israels religion og GT[80]), og det spørres om det ikke vesentlig er denne distinksjon som bestemmer Vriezens kontrastering av Israels religion og GT's *preken* ved gjenstandsbestemmelsen for bibelteologien. Men ved denne gjenstandsbestemmelse avtegner seg vel en metodisk holdning som bevisst søker å spørre etter det som de enkelte vitnesbyrd direkte vil si[81]). Formulert er dette imidlertid ikke hos Vriezen. Erkjennelsen av Skriftens kerygmatiske karakter medfører vesentlig bare at en gjengivelse av de enkelte kerygmata i GT ansees som et nødvendig forarbeid til bibelteologien, visstnok forat hvert utsagn primært kan leses i den kontekst det, historisk og teologisk, hører hjemme i[82]).

Det annet punkt der Vriezen skiller mellom bibelteologi og religionshistorie, er at bibelteologien ser sin gjenstand i relasjon til NT, til Kristusåpenbaringen. Og her opptrer en større forskjell mellom Vriezens og Eichrodts metoder. Eichrodt vil rent *deskriptivt* se den gammeltestamentlige trosverden i dens relasjon til NT[83]). Vriezen vil *kritisk vurdere* GT som åpenbaringsbærer med NT's Kristuspreken som norm: han søker å erkjenne «das Offenbarungselement in der alttestamentlichen Predigt»[84]). Bibelteologien forsøker, «*auf Grund ihres christlich-theologischen Ausgangspunktes eine eigene Wertung der alttestamentlichen Verkündigung* zu geben»[85]), man må nemlig ikke identifisere kanon og åpenbaring[86]), også «der Kanon muss von einem christlich-theologischen Ansatz her eine Beurteilung im Lichte der Predigt von Jesus Christus erfahren, wie sie uns im NT begegnet»[87]). Det dreier seg her altså om

material kanonkritikk, om enn ikke som beskjæring av GT, for fra den historisk overleverte kanon vil Vriezen ikke anbefale noe fjernet[88]). Men i den kritiske vurdering av GT's kanon vil han gjennomføre den ny-vurdering av GT som prinsipielt baner seg vei i NT[89]), og Vriezen tenker med denne særlig på hva han oppfatter som Jesu og Paulus' kritikk av GT[90]).

Det dreier seg om konkrete resultater av gammeltestamentlig eksegese som bedømmes med Kristusprekenen i NT som norm eller — som man vel også kan si — med NT's Kristusåpenbaring som norm. — Det gis en rekke perikoper og noen skrifter i GT der Vriezen, «nicht oder kaum» finner Guds Ånds åpenbaring; i Ps. 137, Qohelet, Høysangen kan man «von der Wirkung des Heiligen Geistes, der in Jesus Christus offenbar geworden ist, wenig spüren»[91]).

Det som er referert i foregående avsnitt, synes oss å vise Vriezens spørsmål etter åpenbaringselementet i den gammeltestamentlige preken, i funksjon. Dette spørsmål fører altså til en kvantitativ utsondring av steder og skrifter som ikke er preget av Guds Ånd. Det blir et spørsmål etter *hva i* den gammeltestamentlige preken som skal kunne ansees som besiddende åpenbaringskvalitet. Vriezen tenker visstnok på en kvantitativ utsondring av rent menneskelig betingede ord[92]).

Kriteriet, normen ved denne kritiske undersøkelse er som nevnt ovenfor NT's preken om Kristus. Kristusåpenbaringen i NT er norm for hva som i GT har åpenbaringskvalitet, for hva som i GT er ekte, opprinnelig åpenbaringsvitnesbyrd[93]). Vriezen har trolig en bestemt forutsetning for denne «direkte» bruk av Kristusåpenbaringen som norm: Han synes å regne med en særdeles høy grad av teologisk enhet mellom den nytestamentlige og de gammeltestamentlige åpenbaringsakter. Denne forutsetning — og samtidig den egentlige intensjon i Vriezens bruk av Kristusåpenbaringen som norm for hva som kan ansees som åpenbaringselement i GT's preken — synes å tre fram der Vriezen skriver om GT som Guds ord, og derunder omtaler relasjonen mellom de to testamenter[94]). Det gis en «*organische* offenbarungsgeschichtliche Einheit» mellom testamentene, og en «*historische* Relation». Denne historiske relasjon betyr at vi «den Abstand verschiedener Teile des AT zur Predigt des Evangeliums zu erkennen haben»[95]).

Den teologiske avstand som visse deler av GT har til NT er altså for Vriezen — så slutter vi — intet moment i den organiske åpenbaringshistoriske enhet mellom testamentene, innen rammen av denne enhet gis det øyensynlig intet som har en real teologisk avstand til NT's evangelieforkynnelse. — Nettopp i denne sammen-

heng nevner Vriezen at GT på den ene side rommer en linje som «vom AT auf Christus zuläuft» og «daneben Linien hat, die zum Judentum hinüberleiten und von Christus abbringen können»[96]). Disse siste linjer kan Vriezen etter sammenhengen å dømme ikke finne plass for i sitt begrep «testamentenes organiske åpenbaringshistoriske enhet».

Vi mener her å kunne se Vriezens intensjon med å bruke det nytestamentlige Kristusvitnesbyrd som norm (der han spør etter åpenbaringselementet i GT's preken). Et spørsmål etter de linjer i GT som løper hen til Kristus, etter det som uttrykker den organiske åpenbaringshistoriske enhet mellom testamentene, hvilket på den annen side vil si et spørsmål som vil merke ut de linjer i GT som fører over til jødedommen og kan bringe vekk fra Kristus, et spørsmål som vil merke ut *det* i GT som har (teologisk) avstand til evangeliets preken: *dette* er et spørsmål med NT's Kristusvitnesbyrd som norm, og det sikter på å vise hva i GT som har *gyldighet i dag,* da evangeliets preken skal lyde. Denne intensjon er nevnt i sammenhengen s. 80 f.: «... die Frage nach der aktuellen Autorität des AT»[97]).

Vriezens vurdering av GT's forkynnelse i lyset av NT's preken om Jesus Kristus, slik han foreslår denne vurdering som en sentral oppgave for den gammeltestamentlige bibelteologi[98]), sikter på å vise GT's gyldighet i dag. Dette er det som beveger hans arbeid. Eiendommelig er det bare at dette spørsmål faller sammen med det kvantitative spørsmål etter åpenbaringselementet i GT's preken[99]). Men det skal vi komme tilbake til. Først må det understrekes, at med sin vurdering av GT som gyldig i dag arbeider Vriezen på en viktig teologisk oppgave. Det kan ikke være tvil om at den gammeltestamentlige forskning har et særlig ansvar overfor denne oppgave.

Eichrodt vil som kjent ikke tilplikte den gammeltestamentlige bibelteologi å ta normative avgjørelser[100]). Enda han mener bibelteologien er «die Krönung der verschiedenartigen Aufgaben der alttestamentlichen Wissenschaft»[101]), skal den være rent deskriptiv. Men dette bekrefter unødvendig kløften mellom den gammeltestamentlige teologiske forskning og kirkens preken[102]). Til syvende og sist er det om prekenen det dreier seg her. GT har aktuell autoritet bare i den forstand det kan være (gi) prekentekst for en *fullmektig* preken *i dag.* Spørsmålet etter denne autoritet betyr i flere henseender et livsviktig problem for kirke og teologi. Dette kan her bare nevnes, men framheves må det at den gammeltestamentlige bibelteologien minst av alle grener av GT-forskningen kan si

seg fri for ansvar — og det ikke minst fordi den samler sammen resultatene av hele den gammeltestamentlige forskning og søker å overskue det gammeltestamentlige åpenbaringsvitnesbyrd i sin helhet. Dermed bygger den også på et syn på forholdet mellom de to testamenter, og et slikt er en forutsetning for den kristne preken over gammeltestamentlige tekster[103]).

Spørsmålet etter GT's gyldighet i dag besvares i prinsippet ved en sammenlikning mellom de to testamenters innhold. Den *eksegese* som da ligger til grunn, både når det gjelder GT og NT, får grunnleggende betydning. Vriezen inntar her i flere henseender bemerkelsesverdige posisjoner, men disse kan ikke komme til separat behandling innen rammen av en oversikt over metodologiske spørsmål i bibelteologien[104]).

Men i vår sammenheng må det overveies nøyere at Vriezens spørsmål etter GT's aktuelle autoritet, det spørsmål som vil merke ut de linjer i GT som fører over til jødedommen, eller de deler av GT som har en (teologisk) avstand til evangelieprekenen i NT, svarer til et spørsmål etter åpenbaringselementet i GT ('s preken). Med tanke på hva vi ovenfor[105]) refererte, melder dette spørsmålet seg: Skal Vriezens skille mellom (på den ene side) den *organiske* åpenbaringshistoriske enhet og (på den annen side) avstanden fra visse deler av GT til evangeliets preken virkelig bety at de nevnte deler av GT faller utenfor åpenbaringshistorien *overhodet?* De hører kanskje med, men utenfor (uttrykker ikke) åpenbaringshistoriens *organiske* enhet?

(Forts.)

ANMERKNINGER

1) Dette turde være en følge av det alminnelige teologiske omsving etter første verdenskrig, delvis forberedt før krigen, og etter krigen særlig inntrykksfullt artikulert av den dialektiske teologi. I tysk teologi spilte også den tyske kirkekamp en viktig rolle for den teologiske besinnelse på GT. Sml. H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen 1956, 345—357, 378 ff., 393 ff.
2) Ivan Egnell, Profetia och tradition. Svensk exegetisk årsbok XII, 1947, 110 ff. *Anm. 59.*
3) Ehrenfried Klotz Verlag i Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht i Göttingen.
4) Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft? Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (= ZAW) 47, 1929, 83 ff.
5) W. Staerk, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie des Alten Testaments. Zeitschrift für Theologie und Kirche (=ZThK) NF 4, 1924, 289 ff.
6) Otto Eissfeldt, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie. ZAW 44, 1926, 1 ff.
7) J. G. Gabler, De justo discrimine theologiae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus, 1787. Anført etter Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Wageningen og Neukirchen s. a. [trykkår 1957], 94, anm. 5.
8) Eichrodt, ZAW 47, 1929, 85.
9) Ibidem, 84 f.
10) Ibidem, 85 f.

11) Ibidem, 89.
12) Ibidem, 86.
13) Ibidem, 86 f.
14) Ibidem, 87.
15) Eichrodt bestemmer ut fra NT målbegrep og utvalgsprinsipp for en teologs framstilling av den israelittiske religionshistorie, ibidem, 88. Dette målbegrep og dette utvalgsprinsipp karakteriseres så som forutsetning for en *teologisk* framstilling av den israelittisk-jødiske religion, ibidem, 88 f.
16) Ibidem, 86. Sml. ibidem, 88: «. . . diese schärfere Erfassung des subjektiven Moments in aller Geschichtswissenschaft . . .»
17) Troen gjør seg da gjeldende bl. a. i bestemmelsen av målbegrep og utvalgsprinsipp ut fra NT, sml. det store avsnitt hos Eichrodt, ibidem, 88, om forholdet mellom historie og «intuitiv troserkjennelse».
18) Ibidem, 87.
19) Ibidem, 86.
20) Sml. anm. 15.
21) Eichrodt, op. cit., 89: «Kommt es der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte auf das genetische Verstehen der ATlichen Religion im Wechselspiel der geschichtlichen Kräfte an, so hat es die ATliche Theologie, wie schon gesagt, mit der grossen systematischen Aufgabe des Querschnittes durch das Gewordene zu tun, durch den die grossen Lebensinhalte der Religion nach ihrer inneren Struktur aufgehellt und in ihrer Eigenart gegenüber der religiösen Umwelt, bzw. gegenüber den Typen der Religionsgeschichte überhaupt erkannt werden sollen. Zur Erfüllung dieser Aufgabe hat sie aber keine anderen Arbeitsmittel als die Religionsgeschichte: d. h. sie geht von den gleichen subjektiven Voraussetzungen aus, um die empirischen Tatbestände zu ordnen und zu letztem Verstehen zu bringen. Sie hat also ihrem Objekt wie ihrer Methode nach durchaus ihren Platz innerhalb der empirisch-historischen ATlichen Wissenschaft.»
22) Sml. de to siste perioder i sitatet i foregående anmerkning.
23) Sml. den siste perioden i sitatet i anm. 21 ovenfor.
24) Sml. ovenfor s. 2 (til anm. 10).
25) Eichrodt, op. cit., 85 f.
26) Ibidem, 85.
27) Sml. John Nome, Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid, Oslo 1950, 107, 424 f.
28) Av de subjektive momenter og forutsetninger for det teologiske arbeid med GT utformer Eichrodt i ZAW 1929 bare målbegrep og utvalgsprinsipp konkret: Målbegrep og utvalgsprinsipp synes å være de viktigste subjektive momenter for ham.
29) Det anførte er sagt om en religionshistorisk framstilling, men sml. ovenfor, anm. 15.
30) Eichrodt, ibidem, 88.
31) Eichrodt, ibidem, 83/84.
32) Det siterte uttrykk: se R. Kittel, Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft. ZAW 39, 1921, 84 ff. *98*.
33) Sml. Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (sml. ovenfor anm. 7), 96.
34) Eichrodt, Theologie des AT I, ^{5}1957, VI.
35) Ibidem, VI.
36) Ibidem, VI.
37) Ibidem, 5
38) Ibidem, 4.
39) Ibidem, 1.
40) Ibidem, 1 f.
41) Ibidem, 2, 6.
42) Ibidem, 3.
43) Eichrodt, ibidem, 2: «Erst wo man diese Dobbelbeziehung zwischen Altem und Neuem Testament erfasst, ist auch eine richtige Bestimmung der Aufgabe der Alttestamentlichen Theologie und der Methode zu ihrer Lösung möglich.»
44) Eichrodt, ibidem, 6.
45) Eichrodt begrunner denne bruken av det historiske prinsipp ved siden av det systematiske — ikke i det særegne dobbeltforhold mellom testamentene, men — i den sterke omdannelse, av mange religiøse forestillinger, som ble framkalt av den israelittiske åndshistorie, se ibidem, 6.
46) Ibidem, 3: «. . . an die Stelle der genetischen Analyse muss die systematische Synthese treten, wenn anders es gelingen soll, zur Deutung des im Alten Testament vorliegenden religiösen Phänomens nach seinem tiefsten Sinngehalt vorzuschreiten.»
47) Til disse uttrykk, sml. Eichrodt, ibidem, 3.
48) Ibidem, 3: «Die historische Forschung ist damit [d. e.: ved den systematiske betraktning] nicht etwa als wertlos erklärt oder auch nur beiseite geschoben; vielmehr bauen wir bewusst auf ihren Resultaten auf und machen von ihren Arbeidsmitteln Gebrauch.»
49) Ibidem, 3.
50) Sml. ovenfor, s. 24 f.
51) Sml. ovenfor, s. 25.
52) Eichrodt, Theologie I, ^{5}1957, 2.
53) Ibidem, 2.
54) Sml. ovenfor, s. 25

55) Eichrodt, Theologie I, [5]1957, 3, sml. også bestemmelsen av den gammeltestamentlige bibelteologis oppgave, ibidem, 6.
56) Ibidem, 3f.
57) Ibidem, 2. At GT må tydes ut fra fullendelsen, eller også ut fra oppfyllelsen, har Eichrodt søkt å vise i Theologische Blätter 1938, Sp. 73 ff., sml. nå også Eichrodt, Israel in der Weissagung des Alten Testaments, Zürich 1951, 15 anm. 3.
58) Sml. ibidem, VI, og ovenfor, s. 26 f., om den dobbelte relasjon mellom GT og NT.
59) Sml. John Nome, ibidem, 297 ff., om den religionshistoriske skoles ontologisk-metafysiske forutsetning.
60) H. W. Wolff har i den nyere gammeltestamentlige hermeneutiske debatt pekt på den *grense* for enhver teologisk eksegeses metodikk som gir seg derav at «das wirkliche Verstehen des Textes bleibt ein charismatisches Ereignis» (Evangelische Theologie [EvTh] 16, 1956, 340; sml. samme forf. i EvTh 12, 1952, 78 f.). Man kan av en tolkningsutgangsposisjon som Eichrodts bare vente at den så vidt mulig, dvs. til denne grense, skal ha konsekvenser i form av en metode. Men slike, metodiske konsekvenser bør den ha, for den fører til å se bibelteologiens gjenstand under en annen synsvinkel enn religionshistoriens gjenstand: den gammeltestamentlige trosverden skal framstilles også under hensyntagen til dens vesenssammenheng med NT (Theologie I, 6), den skal gripes i sin åpenbaringskvalitet (Theologie I, 1957, VI).

Selve den systematiske organisasjon av den historiske forsknings resultater innebærer ikke i seg selv noe hensyn til vesenssammenhengen mellom testamentene. Det blir bibelteologens utvalg av historieforskningens resultater (sml. Eichrodt, Theologie I, 8) og hans utlegning av dem i den systematiske sammenfatning (sml. Eichrodt, ibidem, 3) som må ta dette hensyn. Men det blir uklart hva dette hensyn egentlig består i, metodisk-konkret, og hvorledes resultatene av historiske undersøkelser *utlegges* under hensyntagen til et synspunkt som selv ikke fullt ut gir seg av historiske undersøkelser. I hvilken forstand er denne utlegning ennå en historisk tolkning, som Eichrodts bibelteologi vil være?

Denne utlegning skjer altså ikke uavhengig av den historiske forsknings resultaters beskaffenhet, dvs. ikke uavhengig av en historievitenskapelig metode og dens forutsetninger. I bibelteologien innskrenker Eichrodt seg på dette punkt til å avvise den utviklingsteoretiske oppfatning av historien.
61) Eksempler på dette siste er Sellin, Theologie des Alten Testaments, Leipzig 1933, og Koehler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936. [3]1953. Sml. særlig Koehler, ibidem, 272. Skjemaet er teologi, antropologi og soteriologi, mens kulten faller utenfor.
62) Om boken se anm. 7 ovenfor.
63) Eichrodt legger paktstanken til grunn for sin systematikk, det systematiske midtpunkt i Vriezens framstilling er Guds samfunn med menneskene. Eichrodt hevder at den religion «von der die Urkunden des Alten Testaments berichten», er «eine ... in sich geschlossene Grösse von beharrender Grundtendenz und gleichbleibendem Grundtypus» (forord til 1. utg. av Theologie I, 1933). Vriezen hevder GT's vesentlige, indre enhet på grunnlag av at «Jahwe, der heilige Gott Israels, an dessen Gemeinschaft jeder Gläubige persönlich teilhat, ... alle Schreiber mit seinem Geist und Wort erfüllt und beherrscht» (Theologie, 38 f.). For både Eichrodt og Vriezen blir *syntesen* i den bibelteologiske framstilling dermed mulig. Men *sterkere* enn Eichrodt betoner Vriezen åpenbaringens historiske gang og de teologiske forskjeller innen GT mellom enkelte vitnesbyrd. Han vil gi uttrykk for og ta hensyn til disse ting i den bibelteologiske syntese (Theologie, 38 anm. 1; 100) — for så vidt som Eichrodt.
64) Vriezen, op. cit., 94 ff.
65) Sml. ovenfor, anm. 6. Men Vriezen vil ikke som Eissfeldt la teologien gjelde alene et tidløst tanke-ekstrakt, løst fra historien, sml. Vriezen, ibidem, 95/96 og s. 38, anm. 1.
66) Abhandl. z. Theologie des A. und N. Testaments, Nr. 24, Zürich 1953.
67) Så Vriezen, Theologie, 94.
68) Sml. Vriezen, ibidem, 97.
69) Eichrodt, Theologie I, [5]1957, VI.
70) Ibidem, VII.
71) Eichrodt, Theologie I, 1933 (opptrykt i I, [5]1957, V).
72) Eichrodt, Theologie I, 1, 6.
73) Ibidem, 3.
74) Til denne problematikk, som Gerhard von Rad nylig har aktualisert, sml. nedenfor.
75) Vriezen, op. cit., 38 ff.
76) Så Vriezen selv, ibidem, 99.
77) Ibidem, IX, sml. s. 103.
78) Ibidem, 99.
79) Jfr. også Eichrodts karakteristikk av Vriezens bibelteologi (hollandsk utg.) som en framstilling av den gammeltestamentlige trosverden, i: Theologie I, [5]1957, 7 anm. 19.
80) GT kan ikke «einfach die Urkunde der israelitischen Religion genannt werden»; et bibliotek med dokumenter etter denne hadde trolig sett annerledes ut. «Das AT umfasst den Teil des israelitischen religiösen Schrifttums, der aus der Konkursmasse der Katastrophe von 586 vor der vollmächtigen Kritik der Propheten bestehen konnte. Ferner enthält es die prophetische Kritik selbst und die Schriften, die nach dieser Zeit von der prophetischen Kritik her verfasst worden sind». Vriezen, op. cit., 39.
81) Sml. nedenfor.
82) Sml. Vriezen, op. cit., 38 anm. 1 og s. 99.
83) Eichrodt kan rett nok tale om å framstille den israelittiske religion «inwiefern sie ...

mit der neutestamentlichen Offenbarung zusammengehört und ihr gleichartig ist» (Theologie I, 2 f.). Men dette gjelder den israelittiske religion, ikke GT, og Eichrodt avgrenser seg uttrykkelig fra enhver tanke på å gi bibelteologien normativ karakter, jfr. Theologie I, ^{5}1957, VI.

84) Vriezen, ibidem, 98.
85) Vriezen, ibidem, 98. Uthevelsene er Vriezens.
86) Vriezen, ibidem, 98 under henv. til Eissfeldt, ZAW 44, 1926, 2 f. (anm. 1).
87) Ibidem, 98.
88) Ibidem, 86.
89) Ibidem, 86.
90) Jesus hadde frihet til «kritisk preken», viste seg som sabbatens herre og som fullmektig bibeltolker, selvstendig overfor loven (ibidem, 2 f.); Paulus hevder lovens tidsbegrensede gyldighet (ibidem, 4, 77) og dens forberedende funksjon i åpenbaringshistorien (ibidem, 77). I dette øver Paulus en «innere, materielle, theologische Kritik am AT» (ibidem, 77). Men dette fortoner seg som materiell teologisk kritikk for Vriezen trolig fordi han synes å dele den jødiske eksegeses syn på loven i GT, sml. nedenfor, anm. 104.
91) Vriezen, ibidem, 85 f.
92) Sml. nedenfor.
93) Denne norm er også antydet i sammenhengen hos Vriezen, ibidem, 9, idet han der sier om «die ursprüngliche Stimme des Gotteswortes»: «Sie ist es, die durch Jesus selbst kritisch aus den heiligen Schriften des AT aufgenommen worden ist und die in ihm als dem Christus ihre Wirklichkeit bezeugt.»
94) Ibidem, 81.
95) Ibidem, 81.
96) Ibidem, 81.
97) Ibidem, 80.
98) Ibidem, 98.
99) Se ibidem, 98.
100) Sml. ZAW 47, 1929, 84 f.; og ovenfor, anm. 80.
101) Eichrodt, Theologie I, 1.
102) Eichrodts gode prekensamling, «Gottes Ruf im Alten Testament. Die alttestamentliche Botschaft im Lichte des Evangeliums», Zürich 1951, er på sin side et bidrag til å føre gtl. teologi og forkynnelsen nærmere hverandre.
103) Sml. også Baumgärtels kritikk i Theologische Literaturzeitung (= ThLZ) 76, 1951, 267.
104) Særlig kan vises til s. 81, anm. 3, der Vriezen i sitt syn på GT's synd-nåde-lære støtter seg på jødisk eksegese; videre til tanken om etikkens loviske bundethet, ibidem, 293, sml. s. 217—219; og til at GT's lønnstanke (ibidem, 294) karakteriseres som eudaimonisme og skal utgjøre en grense for GT's etikk [overfor NT].
105) Sml. ovenfor, s. 33.

FRÅ GUSTAV JENSENS FØRELESINGAR VED DET PRAKTISK-TEOLOGISKE SEMINAR

Av Knut Rygnestad.

I handskriftavdelinga på Universitetsbiblioteket kan ein no finne det meste av Gustav Jensens førelesingar ved Det praktisk-teologiske seminar.[1])

I samband med førelesingane hans ved seminaret skreiv Mikael Hertzberg at ein kan «ikke tilbakeholde et sukk over at han *aldrig kom sig til* at utgi en *samlet praktisk-theologisk haandbok* paa norsk sprog — hvortil han mere end nogen anden baade før og siden var *manden*. Men han gav os det ikke. Trods stadige opfordringer. Vi sier med vilje: han kom sig aldrig til det. Ti vi tror at det her manglet ham paa *tiltak*, grundet i hans sterke selvkritik. Selvkritik er en saare god ting — men ikke naar den gaar for vidt!»[2])

Ein annan — L. Koren — har skrivi om førelesingane: «Dessverre kom han sig ikke til å utgi sine forelesninger. De var nøie nedskrevet, og tanken har vært å utgi dem, men da han sluttet (som hovudlærar ved seminaret) og overtok stiftsprostiet, fikk han ikke tid, og da han sluttet der, la salmebokens revisjon beslag på all hans tid, så han ikke fikk anledning til å gi dem den siste bearbeidelse.»[3])

Anten no grunnen til at han ikkje gav ut førelesingane var at han hadde for stor sjølvkritikk, eller at han hadde ikkje tid til det, ville det visseleg vere verdfullt om einkvan snart tok seg av det. No er det nok så at det m. a. i hans klassiske bok «Indledning i Prestetjenesten» er ikkje så reint lite frå førelesingane,[4]) men det fulle innsyn i rikdomen i dei vil ein først få når dei vert utgitt. Det er i dei «Guld for Evighedens Dage» for å bruke eit uttrykk av W. A. Wexels.[5]) Og kunne vi så attpå få ein biografi — som heldt mål — om Gustav Jensen, ville det vere så mykje betre. Han står der no eingong — og sikkert med rette — som presteidealet i Den norske kyrkja. Han la aldri an på å glimre. Å vere Kristi tenar var hans store pasjon. Det er vel her ein finn grunnen til at han vart den «benådade pastor pastorum».[6])

I det fylgjande skal vi få nokre prøver frå førelesingane.

Kyrkje- og embetssyn.

«Det høykirkelige syn, som oppfatter kirken som et samfunn av regjerende og adlydende, kan ikke forenes med alles vesentlige likhet og myndighet i Kristus. Menigheten blir passiv og umyndig, og ser med mistillit på det alminnelige prestedømmes rett og forpliktelse. Det blir en autoritetsmessig oppdragelse av sjelene i stedet for frihet og myndighet.

Det lavkirkelige syn derimot går ut fra en uorganisk oppfatning av kirken som et selskap av like gode enere, som hver for seg har rett og plikt til den hellige tjeneste. Da vil tjenesten i menigheten lett miste den faste grunn. Ut fra dette syn vil myndigheten bli avhengig av mennesker, et slags kontraktmessig selskap.

Men kirken har aldri vært til som et rike av regjerende og undersåtter, heller ikke som et kontraktmessig selskap. Den har fra sin første fødsel på pinsedagen vært et legeme, en organisme, der de enkelte lemmer tjener hverandre og legemet, og der hele legemet tjener alle sine lemmer. Det er til sin kirke som samfunn og helhet Herren har gitt sine nådemidler og deres forvaltning, ikke til noen enkelt stand eller til enkelte lemmer. Med nådens midler skal legemet tjene lemmene, og med sin innbyrdes tjeneste, hver etter sitt mål, skal lemmene tjene hverandre og legemet.

Det hellige embete vil ut fra dette bli tjeneste. Ordet embete er ukjent i N. T. Der vår oversettelse har embete, står i grunnteksten alltid tjeneste eller noe liknende. Prestens rette navn er tjener. Hans oppgave er tjeneste og ikke regimente (Mt. 20, 28, Lk. 22, 25—27, blant de største ord for prester), uten noen særlig embetsnåde eller karakter. Til en slik tjeneste hører den myndighet som trengs. Det er ikke de prester som framhever sitt embets rett og myndighet som vinner den åndelige innflytelse og vidtrekkende myndighet i menigheten, men de som forstår å tjene den med oppofrelse av sin sjels og sitt legemes krefter. Kun tjenesten er, som vår Herre Kristus har vist oss, veien til det rette, store og varige herredømme, som på beste måte forenes med sjelenes frihet og framhjelp. Vil du herske, så tjen!

En prest som er i denne tjeneste, har rett til å bruke en myndighet som ikke er avhengig av hans personlige iver og troskap, men av selve hans tjenestes væren. For han vet seg i den tjeneste som ikke er oppkommet ved menneskelig overenskomst, men som Herren selv har villet at skal være i hans kirke. Og han kommer til menigheten fra kirken, som har overdratt ham tjenesten, og tjener i menigheten etter kirkens regler og med dens myndighet. Dermed er

han sikret mot, hvis han ikke selv vil, å bli gjort til trell av enkelte i menigheten eller dens flertall, utrustet som han er med myndighet til på kirkens vegne å kreve lydighet, og har rett til å vente anerkjennelse og bistand av alle gaver og krefter i menigheten.

Etter denne side av tjenestens vesen er presten ikke bare tjener, men også hyrde, overordnet hjorden. Men her må man betenke hvilket underlig ord det ordet «hyrde» er. En hyrde er også med sin myndighet og rett til lydighet til for hjordens skyld, ikke hjorden for hyrdens. En hyrde er en potensert tjener, idet også hans overordningsforhold sikter på å tjene hjorden. Navnet på prestens gjerning er da *hyrdetjeneste* (Joh. 10, 1—3).

Navnet hyrde, hyrdeomsorg, er den mest treffende betegnelse for kirkens livsmeddelelse, fordi det både er bibelsk, og ikke, som navnet sjelesorg nærmest viser hen til tjeneste for den enkelte, men omfatter menigheten og den enkelte. I hyrdebegrepet framtrer særlig det årvåkne øye og den alltid villige kjærlighetstjeneste som følger hjorden og dens vel, ikke bare i enkelte hvilestunder (kultus), men dagen lang og dag for dag, ledende, beskyttende, reddende, søkende, og det ikke i herredømmets ånd, men i kjærlighetens.»

Kall og ordinasjon.

«Idet det ytre kall kommer til det indre, og inngår den uoppløselige forening med det, blir man først rett skikket til å begynne tjenestens gjerning. Uten objektivt kall, ingen rett frimodighet. Paulus drister aldri på sin dyktighet til tjenesten, eller sin lyst og vilje til den, men på at han er en kallet Jesu Kristi apostel, på at tjenesten er overgitt ham av Ham. Men derpå drister han også med stor frimodighet. Ens egen dyktighet vil for det sanndru øye synes ringe og disputabel, også lysten og viljen bølger med det hele sjeleliv opp og ned, og kan synes å bli borte overfor de erfaringer man gjør om seg selv og de tunge erfaringer man kan gjøre i tjenesten.

Men kirkens ordentlige kall og Kristi kall gjennom det er urokkelig og udisputabelt. Her er retten og motet, for man er på sin beskikkede plass. Her er frimodigheten og myndigheten til å tjene, om så hele verden sa imot og eget hjerte med, for man fører ikke sin sak, men Herrens og kirkens. Hermed følger også nødvendigheten (1 Kor. 9, 16). Hvis man bare hadde det indre kall, dyktigheten og frivilligheten, kunne (måtte) ens tjeneste opphøre, når dette syntes en å svikte i åndelig svakhet og anfektelse eller i ytre trengsels- eller forfølgelsestid. Men kirkens kall pålegger en, uansett

alt sådant, en forpliktelse (1 Kor. 9, 17), en forpliktelse man ikke kan bryte med uten å bryte med ens innerste lydighetsforhold til Gud, en forpliktelse som bærer gjennom tunge og trange tider, til det bedre kommer fra ham som har behag i lydighet, ikke i offer.

Om det lovlige ytre kall har vi en sterk uttalelse i en tiltredelsespreken fra ortodoksiens tid: Og når jeg engang skal fare herfra, så vil jeg la min første kallelse, som jeg fikk 1660, legge i min kiste under mine føtter, og stå fast derpå som vitnesbyrd om mitt guddommelige kall. Så vil jeg la min kollats, som jeg 1688 fikk av fyrst Gottfried, biskop til Würzburg, legge under mitt hode og hvile søtt derpå i fred. Og de to siste fyrstelige dekreter som jeg fikk i år (1704) som prest til Hokfeldt, vil jeg ta i mine hender og framstille meg for Gud som en *ordentlig kallet* Guds tjener, og alle som har hørt meg, vil gi meg vitnesbyrd for Gud, at jeg har gjort en evangelisk prests gjerning og redelig utført mitt embete.

Ved ordinasjonen blir tjenesten med dens oppgaver og forjettelser overdratt den enkelte. Om vi enn ikke tillegger ordinasjonen noen sakramental betydning, så den av gjort gjerning skulle skjenke en uuttslettelig prestekarakter og særegen embetsnåde, så er den ikke bare den kirkelige fullbyrdelse av den før skjedde kirkeregimentlige overdragelse av tjenestens gjerning, men som en kirkens tros- og bønnehandling over den enkelte bærer den i seg troens og bønnens nåde over ham, og styrker og fremmer i den mottakelige både dyktigheten og lysten til tjenesten, og det jo mer denne handling, som det betegnes ved håndspåleggelse, er av den fortroligste og personligste samfunnsart. Derfor er det også ved vår ordinasjon tale om nådegavers meddelelse, om enn ikke av den overordentlige art som det synes er blitt Timoteus til del ved Paulus' håndspåleggelse.

Ordinasjonstiden er både en særegen bønnens tid, hvori man oppofrer seg til Herren og begjærer hans nådegaver, og den er også en åndelig velsignelses tid, hvorav det flyter en merkelig nåde og bekreftelse også for det indre liv og den hele følgende tjenestetid.»

Kristi tenar.

«Det er av den største betydning at presten er seg bevisst å være i den av Kristus selv innstiftede hellige tjeneste, så han i all sin gjerning først og sist har å tjene den Herre Kristus. Gi akt på deg selv i din tjeneste at du tjener den Herre Kristus! Apostlene elsker også mest å kalle seg Guds, Kristi tjenere (begynnelsen til brevene). Her er tjenestens *herlighet og høyhet*. Presten går i Guds og Menneskesønnens ærend, med fullmakt fra Ham. Tjenesten kan ved

vaner bli ham selv dagligdags, og det å forkynne Ordet, å forrette dåp og nattverd, å besøke syke og fattige og høre og se de mange sjeles titt så sørgelige historie bli fattig eller tungt for ham, eller, det som er likså ondt, true med å bli en menneskelig embetsmanns ivrige gjerning. Men la det være skrevet i hans hjerte, og for sikkerhets skyld også over hans plass på kontoret: Vi tjener den Herre Kristus. Og hans tjenestes høyhet og herlighet vil oppvekke ham til ny iver og frimodighet.

Det tales jo ofte om å nå en framragende stilling og å få en høy stilling. En konges minister (tjener) er blitt til noe, men den ringeste prest er nådd til det høyeste, er blitt minister Christi, har fått seg et ministerium betrodd av ham, ministerium verbi et sacramenti, husholdning over den himmelske konges nåde til saliggjørelse.

Her har han også et vern mot den ringeakt han undertiden kan møte, og som han i de kommende tider visst i høyere grad vil møte av verdens visdom, som ser på hans tjeneste som en overtroens tjeneste, foreldet og utbrukt. Han har derimot den urokkelige overbevisning å sette, at han er i den av verdens Frelser innstiftede tjeneste av frelsens midler. Han kan vel i sitt kjøtt føle ringeaktens stikk, men han vet at når Mesteren og Herren ikke unngikk ringeakt og det som var meget verre, ville det være et dårlig tegn for den hellige tjeneste i den onde verden, om tjeneren helt unngikk den. Navnlig i den særegne sjelesorg er det nødvendig at presten alltid sier til seg selv: Kristi tjener, Kristi tjener. I det ord Kristi tjener er *Kristi hele hyrdeforbilde* gjemt. Av det ord vil Kristi tjenerskikkelse alltid på nytt trede fram for hans tjeners sjel.»

Ekteskap og fråhald.

«Apostelen Paulus gikk ikke inn i ekteskapet, for at han under den forhåndværende nød kunne samle all sin kraft på sitt livs hovedsak, sin tjeneste for Herren. Det er den samme tanke som, riktignok på ukristelig og umenneskelig måte gjort til lov, har båret prestesølibatet fram i Den romerske kirke. Vi forkaster avgjort loven og tvangen, men mon det skulle svare ganske til apostlenes ferd i dette stykke, når det hos oss nesten er regel for den teologiske kandidat som har utsikt til prestetjeneste, å forlove seg, og idet han treder inn i embetet, å gifte seg. Han fester jo med en gang to bruder, treder med en gang inn i det som fra åndslivets og naturlivets side er hovedsaken for ham. Det var ham visstnok for begges vedkommende tjenligere, om det lå noen tid og befestelse imellom. Og vi minner dertil om, at det ikke har vært så ganske sjelden i de prote-

stantiske presteland å møte presten Stråmand, som etter et begeistret og idealt ungdomsliv endte med å bli prest for barna.

Man gjør naturligvis ikke prestetjenesten til sitt livs hovedsak ved å si fra seg kone og barn, og ved å utelukke seg fra vitenskapelig studium og fra deltakelse i det felles menneskelivs anliggender. Meget mer forkrøpler man dermed i alminnelighet seg selv, og gjør seg selv mindre skikket til å forstå menneskelivet og mindre skikket til å pleie det sanne menneskeliv, som er det kristelige. Men så er det da også saken at tjeneren lever et liv der det naturlige tjener ånden og beherskes av ånden, et liv i hvilket han forstår å øve åndelig faste og avholdenhet, også i det lovlige og berettigede, for at det som er hovedsaken, også kan være det. For det naturlige er fordringsfullt og begjærlig, og har alltid lyst til å gjøre seg til hovedsak.

Hos den rette prest blir det alltid noe å ofre for tjenestens skyld. Hos en er det et anlegg for kunst som ikke kommer til utfoldelse, hos en annen en vitenskapelig drift, hos en tredje en praktisk, sosial eller statsborgerlig interesse. Det er mange sådanne små graver i rette prestegårder. Men er det frivillighet i det for tjenestens skyld, for det sentrales skyld, som Jesus sterkt sier: „Det er gildinger som har gildet seg selv for himlenes rikes skyld", så er intet tapt. Alle ekte knopper blir livskraftige derunder, og skyter om ikke her så siden, liksom det i ethvert ekte menneskeliv er knopper som her nektes utfoldelse, men som dog kun må vente.

Men vi må også tilføye, at den frivillige avholdenhet er meget forskjellig fra den feige avholdenhet, som er uvillig og grunnet i menneskefrykt, helst i frykt for dømmesyke, sterke ånder med kristelig preg, hvem man ikke vil støte, hvis vennskap og tillit man således vil beholde. Det er de svake man ikke skal gi anstøt ved bruken av sin frihet, men de som mener seg sterke og fullkomne og vil bespeide den frihet vi har i Kristus, for dem vek apostelen ikke. Kristus vek ikke for lovens voktere, men gjorde vel på sabbaten, tross det anstøt de tok. Og jeg for min del forstår det ortodokse fakultet i Wittenberg, da de ærverdige herrer trådte i høytidelig dans på Rådhuset for like overfor pietismen å verge om et kristenmenneskes frihet.»[7])

Dåp og nattverd.

«Det er for tiden en temmelig alminnelig erkjennelse at vårt kirkeliv må trakte etter å komme til en dypere besittelse av sakramentene, navnlig også dåpen. Både Oldkirken og de reformatoriske kirker hadde her en meget fastere holdning, og skyldte denne sin

troskap mot Herrens dyre nådemidler meget av sitt rike samfunnsliv og sin hele kristendoms trygghet, bygget som den var på Herrens urokkelige gjerning i sakramentene. Dåpen er for de fleste kristne noe som av Guds nåde vel skjedde engang, men som siden er forbrutt og borte, så det kristne liv, med unntagelse av de få som er blitt i sin dåpspakt, praktisk er uten sammenheng med dåpen, men begynner med den personlige omvendelse og tro.

I det hele er det intet som således forkynner Guds uforskyldte, frie nåde som dåpen, og det særlig som barnedåp. Enhver praktisk eller teoretisk lav verdsettelse av dåpen viser hen til et manglende syn på Guds nåde, og en for høy vurdering av omvendelsens og troens kamper og menneskets personlige del deri. Følgene av et sådant svakt syn på dåpen vil vise seg i gjennomgående forstyrrelser i det kristelige og kirkelige liv. I det kristelige liv vil forstyrrelsene lett vise seg som en stirren på indre opplevelser, men derfor også en urolig metodistisk famlende kristendom som ikke er skikket for livets faste vekst i helliggjørelse, fordi det ikke kjenner sin begynnelse. Fra den kirkelige side vil forstyrrelsene vise seg i et fattig samfunnsliv og innbyrdes splittelse eller fjernhet mellom de forskjellige lag av kristne, som hver setter sine særegenheter høyt, fordi de ikke med hverandre er kommet til ro og fellesskap i det sentralt forenede, dåpen og dåpens pakt.

Den særegne hyrdeomsorg, som har å motvirke forstyrrelser i menighets- og kristenlivet, har da her en viktig oppgave. Den søker å løse den ved først og fremst å påkalle prekenens hjelp. Det viser seg her hvor sann prekenens sentrale stilling er i vår gudstjeneste. Det kreves en preken som er født av dåpens liv (Mt. 28), og igjen forstår å føre tilbake dertil, vitnende om dens grunnleggende betydning for den enkeltes og samfunnets liv. Men så fordres det også en predikant som selv har fått sin dåp til eie til levende bruk, for med den teoretiske erkjennelse når man ikke langt. Det fordres en predikant som vet hva omvendelse og tro er, for han er selv omvendt og troende, og som ikke har kunnet finne fred i sin omvendelse og tro, men fant den først i Guds urokkelige nåde i Kristi forsoning og gjenfødelsens liv i den hellige dåp med pakten som Gud ikke har angret og ikke har brutt. Herfra fødes en preken som navnlig gir gjenfødelsens sakramente dets plass til dagligdags, og kanskje neppe noen søndag vil la være å gi den vitnesbyrd, om den enn ikke vil henfalle til den grundtvigske retnings ensidighet, som navnlig før gjorde dåpen så å si til alt.

Den presteslekt som gikk fram av vekkelsestiden, hadde et sterkt syn for usannheten og selvbedraget i vanealtergangen og masse-

altergangen, og den hindring for personlig bevisst kristendom som dette innebar. Den søkte derfor av all makt ved ordet å bryte ned vanealtergangen. Men den hadde et svakt syn for autoritetstroens betydning, og den hadde liten sans for den hellige vanes oppdragende muligheter. Og da den ikke forstod seg noe på en folkekirkes vesen med dens ufullkommenheter og store historiske oppgaver, brukte den til dels også ulovlige midler til å bryte ned vanealtergangen. Enkeltvis krevet man endog av nattverdgjestene et slags tvungent privatskriftemål, der de skulle gjøre rede for sin indre skikkethet for sakramentet, og voldte derved seg selv skuffelse og framkalte atskillig hykleri etter det tvungne privatskriftemåls art på evangelisk grunn. Det ble altfor ofte en hovedsak å holde de uverdige borte og tale om den urette altergang, i stedet for å lede den autoritetsmessige tro fram til det høyere og friere trinn ved å tale til samvittigheten og bevitne nattverdens evangeliske herlighet. Det hadde vært å håpe at det hadde skjedd på en lempeligere og naturligere måte, så vi ikke i våre dager skulle stått overfor den vesentligste og betenkeligste forstyrrelse ved nattverden, nemlig et synkende syn for nattverdens betydning og en stadig avtakende nattverdmenighet.

Når den alminnelige altergang så hurtig er brutt, og er etterfulgt av en uforholdsmessig og stadig synken i nattverdgjestenes tall, har også andre grunner virket med. Det har således vært kristne som har funnet, eller ment å finne *så mange uomvendte, verdslige mennesker ved kirkens nattverdbord,* at de ikke har kunnet knele ned der uten å gjøre seg delaktig i fremmede synder, og har holdt seg borte etter 2 Kor. 6, 14 ff. og 1 Kor. 5, 11. Men altfor ofte er det et noe snevert, selvgodt sinn som således gir seg uttrykk. De som har dette sinn, befatter seg meget mer enn riktig og gavnlig er med å granske hjerter og nyrer og se ned på andre. De bør avgjort minnes om, at det var tolderen som slo seg for sitt bryst og gikk rettferdiggjort hjem til sitt hus, at deres kjærlighet likner ikke Guds, for han har i nådens tid beskjeftiget seg mer med å gi og meddele, med å innby alle for at ikke den minste spire skal dø, enn med å lukke ute og holde borte. Og det bør henstilles til dem om de har gjort sitt til å påminne, veilede og hjelpe.

Visstnok er dette syn på kirkens nattverdbord med sin nidkjærhet og sine store feil ikke lenger så framtredende som det har vært før på flere steder i vårt land. Men det har dog etterlatt tomme plasser ved nattverden og i det hele en svakere sans for sakramentet. Det er dog rettferdig å bemerke at en naturlig trang til et tettere sluttet, fortrolig nattverdsamfunn har virket med. Men dette syn er uten tvil

den egentlige kraft i den private *brødsbrytelse i husene,* som er kommet til oss fra de separatistiske åndsretninger. At denne framferd ikke kan støtte seg til den apostoliske tids brødsbrytelse i husene (Ap. gj. 2, 46 osv.), er klart nok, for hin tids menigheter hadde ennå ikke offentlige forsamlingssteder, og det var aldeles fremmed for dem i mistillit å avsondre seg fra det hele menighetssamfunn og danne småkretser, som tok sin nattverd for seg selv.

Når rettenkende kristne, som forstår å sette pris på menighetsnattverden, prinsipielt mener å kunne godkjenne brødsbrytelse i husene, idet de deri finner en frigjørelse av nattverden til privat bruk, som det før under atskillig motstand er skjedd med Ordets nådemiddel, så er herimot en vesentlig innvending å gjøre. Ordet kan gå inn i de forskjelligartede kretser og tjene dem, for det forarbeides gjennom de forskjellige personer til forskjellig oppbyggelse. Men nattverden gir, uansett personer, alle det ene og samme, Herrens sakramentale nærvær og iboen. Den har aldeles intet å gjøre med kretsen som krets, intet med de kristelige og menneskelige forskjeller som er kretsens tilværelses grunn og atskiller den fra andre. Nattverden fører nettopp bort fra forskjellene og til det ene som er felles for alle. Det er så langtfra at den er kretsdannende. Den er nettopp kretsovervinnende. Den er menighetsdannende, og har til oppgave å bringe rette kristne av enhver form og fra enhver krets til sete i menigheten. Derfor har kretsen prinsipielt ingen rett til nattverden, og tør ikke tilrive seg den. Etter selve nattverdens vesen har bare menigheten denne rett. Man kan på en måte gjøre prøve på denne grunnbetraktnings riktighet ved en praktisk overveielse. Det er umulig at nattverdbordets renhet og ære helt kan gå til grunne, når det dekkes i offentlighetens klare lys og under den hele menighetsforsamlings øyne. Men hvorledes vil det ikke kunne handles med Kristi kirkes helligste gode, hvis nattverden uten noe tilsyn fra menighetens side, ukontrollert skulle gis hvilken som helst privatkrets i vold.»

TILVISINGAR

1) Gustav Jensen: Pastoraltheologi, 4 bd. (Ms. 8° 1965), Pastorallære, 2 bd. (Ms. 8° 1966), Homiletik, 4 bd. (Ms. 8° 1967).
2) Norvegia Sacra, Tredje Aargang, 1923, s. 257.
3) Norsk Biogr. Leks., B. VI, Oslo 1934, s. 626.
4) Gustav Jensen: Indledning i Prestetjenesten, Femte Opl., Oslo 1933. Vi viser m.a. til s. 17, 21, 53, 55, 58, 88, 113—115, 118, 135. Jfr. òg Gustav Jensen: Afhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv, Kra. 1887.
5) W. A. Wexels: Foredrag over Pastoraltheologien, Chra. 1853, s. 81.
6) Gustav Jensen: Inför den heliga Tjänsten, Göteborg 1932, s. 3.
7) Jfr. Luth. Kirketid., 1950, s. 65—58.

«DAGENS KOLLEKT»

Av Per Øverland.

Vår nåværende tekstbok (TB 1918) er under revisjon. Det skulle ikke skade om det kom en smule fortgang i dette arbeidet. I sitt foredrag på Presteforeningens generalforsamling 1956 sa biskop Smidt at den vesentligste hindring for en revisjon av Alterboken er kravet om revisjon av TB 1918. Når det gjelder revisjonen av TB 1918 så samler interessen seg om tekstrekkene. Den største mangel er foreløpig rettet på med det midlertidige alternativ til lectio continua av Romerbrevet.

Kollektene i TB 1918 synes derimot å samle mindre interesse, selv om det også her har vært reist et spedt og spredt ønske om revisjon. Her ligger visse vanskeligheter og problemer som nok mange har følt, men flere vil se dem når det gjøres oppmerksom på dem.

I denne artikkel vil kollektspørsmålet bli tatt opp. Men da vår kollektrekkes opprinnelse og utvikling ikke er særlig godt kjent, tas dette opp som bakgrunn for de aktuelle spørsmål.

Betegnelsen kollekt.

I Tidsskrift for Teologi og Kirke 1949[1]) hadde T. Riise-Hanssen en studie over «Dagens kollekt», hvortil henvises. Riise-Hanssen har en grei innføring i betydningen av ordet «kollekt». Ordet har nemlig gitt rikelig stoff til spekulasjoner og forskjellige tydninger.

Riise-Hanssen heller til en oppfatning som en kan finne nærmere begrunnelse for hos Hierzegger[2]). Ordet collecta ble brukt i Rom ved menighetens samling, først og fremst ved den forsamling som gikk forut for botsprosesjonen til den kirke der stasjonsgudstjenesten skulle holdes. Antifonen og bønnen ved denne forutgående samling ble betegnet «antiphona ad collectam» og «oratio ad collectam». Muligens er betegnelsen collecta blitt hengende ved bønnen.

Muligens har ordet en enda eldre liturgisk betydning. Peter Brunner[3]) viser at ordet en kortere tid ble brukt som betegnelse for hele den alminnelige gudstjeneste da latinen avløste gresken som kirkespråk i Vesten. Ordet er en oversettelse av synaxis. Cfr. Vulgatas oversettelse av Hebr. 10, 25: collectio. For øvrig ble collecta snart betegnelse for bestemte former for bønn, nemlig bønnen foran epistellesningen.

Dette er vel å merke *ikke* tilfelle i Rom. Betegnelsen collecta eller collectio om bønn fikk kirkelig hevd i Gallia, mens term. techn. for den samme bønn i Rom var oratio. Oratio er betegnelsen i Missale Romanum for den kirkebønn som leses foran epistelen.[4])

Den galliske abbed Johannes Cassianus († 435) forteller i sitt skrift «Om klostrenes innretning . . .» fra ca. 420 om en form for bønn som ble praktisert i Egypts klostersamfunn. Munkene ba stille hver for seg inntil den som ledet messen, sammenfattet bønnen i en fellesbønn. Her brukes uttrykket «colligere orationem». Muligens ser vi her både opprinnelsen til navnet, og dessuten opprinnelsen til selve den gudstjenestlige fellesbønn foran epistelen. Denne fellesbønn dukker først opp i Rom i det 5. årh., og kanskje under innflytelse fra Alexandria — muligens via Gallia.[5])

Etter dette kan collecta ganske enkelt bety den første bønn ved gudstjenesten som samler gudstjenestesøkendes enkeltbønner i en sum.

Det er ikke sikkert at colligere går på den ytre samling av mennesker, men dette moment kan jo også ha spilt inn på betegnelsens dannelse. Det er heller ikke nødvendig å tenke seg at collecta måtte ha formelle, stille bønner foran seg. De andaktssøkendes bønnesukk kan stå i disses sted.[6])

Slik har iallfall Middelalderen sett på kollektbønnen. Det skulle være tilstrekkelig å sitere Walafrid Strabo: «Collectas dicimus, quia necessarias earum petitiones compendiosa brevitate colligimus i. e. concludimus»[7]).

Dette om dannelsen av betegnelsen kollekt.

Vår kollektserie i reformasjonsårhundredet.

Da Luthers tanker nådde Danmark-Norge hadde vi MR og dets kollekter, det vil si orationes. Dette er selvsagt en sannhet med visse modifikasjoner fordi MR først kom i 1570, men de missaler som var i bruk hos oss, hadde så godt som de samme orationes som de vi finner i MR i dag.

Det kom en rekke oversettelser til dansk av disse bønner både til

privat og gudstjenestlig bruk. Allerede i 1539 forelå en oversettelse i Frants Wormordsens «Een gantske nyttelig . . . Handbog».[8])

Hans Tavsens salmebok av 1553 bringer en annen oversettelse. Denne oversettelse med visse forandringer, finner vi igjen i Peder Palladius' Alterbog av 1556 (AB 1556). Sannsynligvis er disse oversettelser foretatt på grunnlag av de latinske tekster som fantes i Missale Lundense 1514. Ved siden av disse gamle kollekter bringer AB 1556 en ny serie. Den nye serie var en oversettelse av Nürnbergpresten Veit Dietrichs (V. D.) tyske bønner fra en av hans evangelieutlegninger. Disse evangelieutlegninger sluttes nemlig med en bønn til hver søndags evangelium.

Oversettelsen i AB 1556 har Peder Palladius tatt fra sin bror Niels' oversettelse av V. D.'s «Summaria Christlicher Lehr . . . .» 1546.[9]) Niels Palladius' oversettelse kom i 1552, men er litt forandret i AB 1556. Det er å merke at Veit Dietrich i 1546 også ga ut en annen og mer omfattende evangelieutlegning enn «Summaria . . .», nemlig «Kinder Postilla». Disse to bøker har nokså likelydende bønner til de fleste søndager.

V. D.'s bønner fant rask inngang i gudstjenesten både i hans eget hjemland og andre steder. V. D. hadde henledet oppmerksomhet på seg som forfatter av faste bønner ved den agende han besørget 1543.[10]) Denne agende som ble brukt i Bayern helt opp mot år 1800, hadde flere bønner forfattet av V. D.

Det var vel på grunn av disses kvalitet at man på tysk grunn ble oppmerksom på brukeligheten av hans andre bønner som kollektbønner. I Braunschweig-Lüneburgs kirkeordning av 1569 heter det like etter kollektsamlingen: «Es mögen auch zu zeiten auff den Sontagen vnd Feirtagen die Collecten accomodiert werden auff die lehre/ so aus dem Euangelio gehandelt wird/ Wie man solche Collecten in der Kinder Postillen Viti Dietrichs findt.»

Enda lenger går man i kirkeordningene i Hoya og Lauenburg henholdsvis av 1581 og 1585. De opphever riktignok ikke den tidligere frie kollektpraksis, men foreslår likevel at man etter salutatio synger en tysk kollekt, som omhandler evangeliet, «welche man gar fein in der Kinder Postillen Viti Theodori, hinter den Euangeliis finden mag.»[11])

Denne praksis trengte *ikke* gjennom på tysk mark selv om flere eller færre av hans kollekter fant inngang i en rekke agender. Annerledes derimot i Danmark-Norge. Før århundredet var ute var V. D. nesten enerådende i vår gudstjeneste på kollektplassen før epistelen.

V. D.'s bønner ble forbausende raskt kjente og kjære i Danmark.

Allerede fire år etter at de kom fra trykken forelå en dansk oversettelse av bønnene. Den var besørget av Hans Tavsen. Hans oversettelse foreligger bare i håndskrift, men regnes å ha sirkulert i Ribe bispedømme og muligens også andre steder, og å ha vært i bruk der.

Hans Tavsen hadde oversatt bønnene fra Kinder Postilla, og hans oversettelse er nokså fri og delvis særdeles ordrik. Som nevnt ga Niels Palladius ut en oversettelse av Summaria ... i 1552.[12]) Dette blir foreløpig to danske oversettelser av bønnene.

I 1556 kom en tredje nyoversettelse til dansk av V. D.'s bønner. Da ga sokneprest Peder Tidemand ut en fullstendig oversettelse av Kinder Postilla.[13])

Tidemands oversettelse «Børne predicken ...» av 1556 kom ikke til å prege AB 1556 når det gjaldt den nye kollektrekke. Det er vel ikke mer enn forståelig at Sjællands-bispen benyttet sin brors oversettelse selv om han foretok visse endringer.

Derimot kom Tidemands oversettelse til å prege den neste utgave av alterboken. I Hans Albertsens AB 1564 og AB 1574 viser kollektspråket mer likhet med Tidemands enn med Niels Palladius' språkdrakt. Men heller ikke Tidemand har fått sin oversettelse uforandret inn i ettertidens alterbøker. Like fullt er det først og fremst Peder Tidemands oversettelse som har preget språkdrakten i de følgende hundreår.

Til forskningen om hvordan de forskjellige oversettelser har påvirket hverandre henvises til Riise-Hanssen.[14])

I AB 1556, AB 1564 og AB 1574 finner vi de to kollektrekker parallelt, den gamle og V. D.'s. Disse var tenkt brukt etter eget valg. Peder Palladius sier i sitt forord til AB 1556: «Er her ocsaa set tho Collecter for huer Epistel/ Den første er den som mand pleyer almindelig at bruge/ den anden vdset aff Viti Theodori postil/ huilcke dog icke er giort i den mening at mand skal oplæse dem baade paa en gang (thi det er imod Ordinanzens lydelse) Men at mand kand stundum bruge den ene/ oc stundum den anden huer effter sit gode tycke ...»[15])

Da Hans Albertsens etterfølger på Sjællands bispestol, Poul Madsen, skulle utgi alterboken på nytt i 1580 (AB 1580), ble det annerledes. Poul Madsen ville kun ha en kollektrekke. Det var vel et ønske fra prester og menigheter. Hvilken rekke skulle han velge? Valget har den gjengse praksis hjulpet ham med.

Praksis hadde nemlig blitt at V. D. hadde erobret kollektplassen før epistelen, mens de gamle Missale-kollekter ble brukt som slutningskollekter når det ikke ble holdt altergang. Disse slutnings-

kollekter erstattet Poul Madsen med «en alminnelig kollekt til bruk ved gudstjenester uten altergang». Denne «alminnelige» kollekt som Poul Madsen selv forfattet, er hovedsakelig den samme som vi har som «Kollekt for Ordet».[16])

Det falt derfor helt naturlig for Poul Madsen å velge V. D.'s kollekter til kollekter før epistelen, men vi fikk ikke bare V. D.'s bønner.

AB 1580 har 73 kollekter før epistelen. 60 av disse er fra V. D., og de 13 andre er eldre bønner. De fleste av disse finnes i en tysk bønnebok utgitt av hoffpresten i Mansfeld, Michael Celius, i 1548.[17]) De fleste av disse 13 bønnene som opprinnelig var Missalekollekter, synes via Celius å være kommet inn i våre alterbøker.

Det er ikke lett å finne noen grunn til alle disse unntagelsene. I epifania-tiden for eksempel, beholder Poul Madsen alle V. D.-kollektene unntatt på 3. søndag etter Epifania, der finnes en gammel Missalekollekt som vi finner hos Celius. Det kan være på grunn av denne vel dristige formulering: «Giff din hellig Aand i vore hierter/ at wi kunde sette all vor tillid paa hannem/ oc tro io saa fast/ at wi skulle faa formedelst hannem Syndernis forladelse/ . . .» fra AB 1574, og som for øvrig både Niels Palladius og Peder Tidemand har. Her kan troen uten vanskelighet tolkes som en gjerning, eller iallfall kan oppfattes slik, når det bare høres fra alteret.

Poul Madsens utvalg i AB 1580 har på få unntagelser nær, bestemt vår praksis til dags dato over Hans Baggers AB 1688 og Tekstbøkene av 1887 (TB 1887) og av 1918 (TB 1918).

Den innflytelse V. D. fikk gjennom AB 1580, fikk han hverken i sitt hjemland eller i noe annet land enn Danmark-Norge. Nettopp av denne grunn burde den fargerike reformasjonsteologen Veit Dietrich være bedre kjent hos oss enn han er.

Veit Dietrich[18]) *og hans kollekter.*

V. D. var skomakersønn født i Nürnberg 8. desember 1506. På grunn av særdeles gode evner ble han holdt på den lærde skole av velyndere, i første rekke av rådsskriveren Lazarus Spengler. Den fromme Lazarus Spengler var en av de ivrigste og mest innflytelsesrike forkjempere Luther hadde i Nürnberg, og han sendte i 1522 V. D. sammen med sin egen sønn til Universitetet i Wittenberg.

Her la Philip Melanchton raskt merke til den begavede 16-åringen, og i brev til Spengler roser han sin elev og nevner særlig hans evner og overordentlige flid. Allerede nå ble det grunnlagt et livslangt vennskap mellom lærer og elev.

Etterat V. D. hadde tatt fatt på det medisinske studium, gikk han over til teologien særlig under innflytelse fra Martin Luther. V. D. både bodde og spiste hos Luther, og ble etter hvert hans betrodde sekretær. Som sådan fulgte V. D. ham i 1529 til Marburg. Samme år ble V. D. Magister Artium.

I 1530 reiste V. D. med Luther til Coburg, der de kom hverandre nær i denne vanskelige tid. Seg selv til trøst og hjelp forklarte Luther for sin unge venn Psalteret, og i 1559 ga V. D.'s sønner ut i trykken farens notater fra dengang som en fortolkning til Salmene.

Det tillitsforhold som dengang hersket mellom reformatoren og hans sekretær, tilskrives en viss betydning. Melanchton fant det nemlig ofte best å la sakene gå gjennom V. D. i forhandlingene fra Augsburg. Så den «leisetretende» Melanchton fikk her stor hjelp til å få til det han oppnådde under riksdagen i Augsburg i 1530. Fra Wittenberg gikk de også ofte via V. D. når de ville ha noe raskt gjennom i denne tiden. Senere gikk korrespondansen fra nürnbergerne gjennom V. D. da de ville klage på Melanchton til Luther.

I 1533 finner vi V. D. som dekanus ved Artistfakultetet i Wittenberg, og han hadde vel selv tenkt seg en framtid som akademisk lærer. Særlig ville Melanchton ha ham ved Universitetet. Det ble imidlertid annerledes. Forholdene ved Universitetet var usikre fordi kansleren falt bort. Dessuten kom V. D. i konflikt med Martin og Käthe.[19])

Familien Luther hadde i huset tre nokså jevngamle kvinnelige slektninger, to foreldreløse søsterdøtre av Luther og en fjernere slektning. V. D. hadde kastet sine øyne på den ene av niesene, Lene. Dette misbilliget Luther og frue. Da V. D. ville fri, så fikk Luther ham fra det etter følgende patriarkalske resonnement: Lene var ennå ikke veloppdragen nok til å bli en lærd manns hustru. Fyndig erklærte Luther at hvis hun ikke skikket seg, skulle hun bli gitt til en skitten husmannsgutt og ikke til en from og lærd mann, som hustru. Lene må ha skikket seg vel, for tre år senere holder Luther bryllup for henne og Magister Ambrosius Berndt ved Wittenberg Universitet.

Hvilken betydning dette skal tillegges skal være usagt, men V. D. ser seg i alle fall om etter noe annet. Da prelatstillingen ved St. Sebaldus-kirken i Nürnberg ble ledig før jul 1535, kan han få den, og han slår til.

Her i sin hjemby ekter V. D. en borgerdatter, og han slår seg ned her for godt. Tross et senere tilbud om et professorat i Witten-

berg, og tross ærefulle tilbud både fra universitetet i Leipzig og i Königsberg, blir V. D. boende i sin fedreneby sitt korte liv til ende. Det vil si sine siste fjorten år.

Herved hadde geistligheten i Nürnberg fått en teolog som i dyktighet og lærdom kunne danne en motvekt mot den fremragende, men stridbare prelat i St. Lorenz-kirken, Andreas Osiander. Den selvbevisste Osiander unnlot ikke, selv fra prekestolen, å gi sin kollega i St. Sebaldus stikkpiller, men på Melanchtons innstendige anmodninger unnlot V. D. å ta til gjenmæle.

Med Melanchton varte vennskapet. Ja, ved siden av Camarius, var V. D. hans mest fortrolige venn. Melanchton skriver i et brev til V. D. 1. januar 1540: «Cupio inter nos et propter privatas et propter publicas causas amicitiam esse perpetuam.»[20])

Vennene var hverandre til stor hjelp, og det trengtes både i Melanchtons strid i Wittenberg og i V. D.'s praktiske kirkearbeid (som ikke var uten strid!) i Nürnberg. Under religionssamtalen i Regensburg i 1541 bodde de sammen der syd flere måneder, og V. D. var ikke minst aktiv med pennen.

Til tross for sin uttalte og krasse antipapisme, lå V. D. nærmere Melanchton enn Luther i teologisk syn. Dette preger særlig V. D.'s forfatterskap. Slik som det var Melanchtons lidenskap var det også V. D.'s, å få gitt den rene lære videre til etterslekten i enklest og mest mulig oppbyggelig form. V. D. sier et sted: «Neque enim ulla cura dignior est ministro nostro, quam ut sana doctrina etiam ad posteros propagetur.»

Forholdet til Luther kjølnet, inntil det en stund før Luthers død bedret seg igjen. Årsaken til kulden mellom dem var særlig at V. D. i en av de forelesninger og fortolkninger av Luther som han etter hvert ga ut, stilte seg vel fritt til Luthers tanker. I en utgave av Luthers fortolkning til Joel forandret V. D. teksten så meget at ikke bare Luthers tanker ble borte, men at de kom forkjært fram.[21]) Særlig vaktes Luthers vrede over en utgave av fortolkningen til 51. salme. Like fullt ga V. D. ut nok en bok av Luther uten å be om å få den godkjent.

Forholdet til Luther bedret seg da V. D. ba om, og fikk, Luthers godkjennelse til utgivelsen av Michakommentaren i 1542 og av Huspostillen i 1544.

V. D.'s siste år ble tragisk formørket ved det ulykksalige Interim etter det schmalkaldiske forbunds nederlag mot keiser Karl og de katolske fyrster. Både Osiander og V. D. var harde motstandere av Interimet, men til tross for at de begge sto høyt i gunst hos rådet i Nürnberg, gikk rådet til slutt inn på Interimet. V. D. ble bedt om

å unngå stridsspørsmål i prekenene sine. Dette førte raskt til at han fikk prekenforbud.

Kurfyrst Joachim av Brandenburg kom til Nürnberg og lot sin hoffprest Agricola, Interimets forfatter, forhandle med Osiander og V. D. i rådets nærvær. Da rådet gikk med på en del av kravene, overveide V. D. å forlate byen selv om han var alvorlig syk. På senvinteren døde han — 25. mars 1545, 42 år gammel.

Det som først og fremst interesserer oss når vi skal betrakte hans bønner, er hans teologi. Den gikk som nevnt, i melanchtonsk retning. Et godt bevis på dette er at Melanchton i et brev om V. D.'s utgivelse av Luthers fortolkning til salme 51 sier at han er redd for at motstanderne vil angripe V. D. for å ha bearbeidet fortolkningen i «melanchtonsk» retning!

Det er nok riktig å karakterisere V. D.'s posisjon som luthersk teolog med melanchtonsk preg. Hans kollekter må få den samme karakteristikk. Dette betyr imidlertid ikke annet når det gjelder kollektrekken, enn at stridsformuleringer er unngått, og at bønnene tross sin noe ordrike drakt, har meislet ut den sentralt lutherske lære i lapidariske vendinger.

Nettopp av denne grunn har hans bønner tålt disse fire hundre års slitasje. V. D.'s formuleringer har nådd oss, ikke utslitte og ødelagte, men blankslipte og polerte av tidens strøm. Tankene og til dels formuleringene som for en stor del har nådd oss i TB 1918 nesten ordrett, virker friske og nære. Noe ganske annet må sies om de forslag til forbedringer som er kommet til de forskjellige tider. Selv et dansk forslag, Fengers, fra 1874, virker i dag ubehjelpelig foreldet. Bemerkelsesverdig er vurderingen i Dansk Prøvealterbog 1958 side 7: «Det afgjørende motiv for revisionsarbejdet har været en overbevisning om, at disse kollekter gennem 400 år på værdifuld måde er vokset sammen med vort gudstjenstlige liv. Ingen af de fra det 19. og 20. århundrede foreliggende forsøg på udarbejdelse af andre kollektrækker synes os så friske og nære som disse bønner.»

Eller hør hva en komité uttaler etter å ha arbeidet med spørsmålet om gamle eller helt nykonstruerte kollekter bør foretrekkes: «Der var nogle spor, der skræmmede. De forskellige „nye kollekter" har utvilsomt lige i øjeblikket været deres egen tid nærmere end de „gamle kollekter". Men det har i regelen ikke varet så længe. Nogle af dem er blevet gamle på mindre enn 30 år — man læse f. eks. i dag Roskilde konvents forslag fra 1921! Men selv om man tænker på det af disse forslag, der havde størst format, Mynsters kollekter fra 1839, er det kun en ond drøm, at man forestiller sig, at disse

kollekter var blevet autoriserede (hvad jo var meget nær ved at ske), så vi altså i dag var nødt til at bruge dem ... enkelte af vore egne „nye" forsøg ... kom til at hvile et år eller flere. Når de igen kom frem, havde de også fået deres patina! Derved blev vi næsten nødet til at skænke de gamle forslidte kollekter — med deres stivhed, dogmatik etc. — ny opmærksomhed. Efterhånden var det ... klart, hvor riktige og u-selvfølgelige de gamle kollekter er, og hvor meget der har været med til at danne disse små ord-knipper: Reformationens lære og strid. Veit Dietrichs personlige forbindelse med Luther og Melanchton, hans opvækst i liturgisk tradition, hans evner og flid, præstegerningen, det omfattende forfatterskab o. a. Man kunne fristes til at minde om ... den ene rosenoliedråbe af de 100 roser!»[22])

Av dette som her er nevnt, kan vi se hvilken grunn vi har til å glede oss over det klenodium fra reformasjonens unge og friske tid som vi har i vår kollektrekke.

V. D.'s kollekter er typiske tekstkollekter. Også Middelalderen kjente disse.[23]) Erasmus forfattet flere. I en katolsk bønnebok av Fr. Nausea fra ca. 1435 finner vi flere kollektrekker svarende til epistler og evangelier. Men både disse og andre som senere framkom i schwenckfeldske kretser, var preget av allegorese eller imitatiotanker og ofte av stor vidløftighet.

Hos V. D. gripes en sentral teksttanke i dagens evangelium. Denne føres så raskt til sin sentrale kristologiske forankring. Det stadige tema er at Gud, Skaperen, i sin Sønn, har vendt seg til det syndefordervede menneske med sin nåde, og at det trellbundne menneske må få hjelp ved den Hellige Ånd til å tro på Kristus og leve med ham.[24]) Av denne grunn vil en ofte finne at hans kollekter nesten til forveksling ligner hverandre.[25])

Et annet spørsmål er om kollekten alltid har truffet tekstens sentraltanke. Beretningen om Jesus som barn i templet, Luk. 2, 41—52, taler vel knapt om den kristne familie slik som kollekten på 1. s. e. Epifania. Denne kollekten har forresten en eiendommelig historie. V. D. hadde to bønner på denne søndagen: En bønn som skulle bes av husfedre, og en annen som skulle bes av barn og andre husfolk. «Husbondbønnen» har muligens truffet tekstens tanke bedre enn de senere bearbeidelser i antipatriarkalsk retning. Tanken i «husbondbønnen» er den at jeg som far har ansvar overfor den himmelske far for mine barn og husfolk, for å bringe dem til hans hus og ord. Her har vel de senere bearbeidelser gjort V. D. urett ved å fjerne hans bønn fra teksten. Denne kollekten har hatt denne vandring i våre alterbøker: AB 1556 valgte husfolk-bønnen,

mens AB 1574 tok husbondbønnen og forandret der «jeg» til «oss». Dette går videre til AB 1688, men TB 1887 kommer inn med «en christelig Husstand».

Enda mindre må det sies at kollekten på 2. s. e. Epifania om det kristne ekteskap, har truffet hovedtanken i teksten om bryllupet i Kana. Her kan det vanskelig finnes noen unnskyldning for V. D., for her går hans kollekt nesten ordrett igjen i TB 1918.[26]) Her har V. D. hele ansvaret for teksttolkningen, men han har vært klar over skjevheten for han har gitt bønnen en overskrift, som i Peder Tidemands oversettelse lyder: «Huorledis Ecte Folck skulle daglige befale sig Gud.»

Til tross for disse eksempler tør vi anta at V. D.'s kollekter har overlevd disse fire århundreder i våre alterbøker på grunn av sin verdi, og ikke på grunn av sløvt vanegjengeri. Når det gjelder V. D.'s tekstforståelse skulle vel også den ha stått sin prøve når vi den dag i dag kan bruke kollektens tanker som inspirator i prekenforberedelsen.

Bør vi ha en eller to kollektserier?

Vi nærmer oss nå for alvor problemene ved vår praksis etter AB 1918, der vi har V. D.'s kollekter uansett hvilket evangelium som leses fra alteret. Bør vi ikke bruke kollekten fra V. D. bare når den tekst kollekten er skrevet over, blir lest fra alteret, og ellers bruke en annen?

Den alternative kollektserie som kan komme på tale er de gamle Missale-kollekter. Med andre ord: Bør vi gå tilbake til den ordning vi hadde før AB 1580? Denne ordning måtte tillempes vår tekstordning.

Andre kollekter kan det knapt være tale om. Nye kollektforsøk vil man vel betenke seg på å foreslå etter det som ovenfor er sagt om nyere forsøk. Men er det overhodet aktuelt å nevne de gamle Missale-kollekter til bruk i vår norske kirke i dag?

Denne tanke skulle ikke være fjern. Praksis i kirker som ligger vår egen kirke nær, vil vise dette. Svenska Kyrkan gjeninnførte med evangelieboken av 1567 de gamle Missalekollekter på den plass den senere har hatt, nemlig foran epistelen.[27]) Og evangelieboken av 1920 reviderte språkdrakten etter de middelalderske tekster. V. D.'s kollekter kan imidlertid fremdeles brukes i den svenske gudstjeneste, men da plasert etter prekenen. Der var jo som tidligere nevnt, deres opprinnelige plass. Men svenskene synes sjelden å benytte kollektene på denne plass.

The Book of Common Prayer har Missale-kollektene i overarbei-

det skikkelse. Mer oppsiktsvekkende er det likevel at disse gamle kollekter har gjeninntatt sin gamle plass i liturgien i The Evangelical Lutheran Synodical Conference of North America[28]), og dessuten i kirkeordningen av 1948 for Rheinland-Westphalen[29]).

Av størst interesse for oss nordmenn er det å se på utviklingen i Danmark, som vi så lenge hadde felles skjebne med også på dette område. Vi har hatt følge med danskene på dette området til i dag. I Dansk Prøvealterbog som kom i 1958, vurderes og veies V. D.'s kollekter til deres behov i dag. Vi har ovenfor sett litt av disse vurderinger anført.

Særlig problematisk er det å beholde V. D.'s kollekter der det gamle evangelium, som kollekten er bygget over, *ikke* leses fra alteret. I Danmark skjer dette hvert annet år, hos oss hvert tredje.

Før 1885 var det greitt hos oss fordi det gamle evangelium alltid ble lest for alteret og alltid var prekentekst. Ikke nok med det, men fordi dette var en innarbeidet praksis fra år til år, så visste kirkegjengerne hvilken tekst hver søndag hadde. I dag er de færreste klar over det før teksten leses. Kollekten kommer derfor i dag altfor bardus på folk.

Det ligger selvsagt også i den eldre praksis en vanskelighet i dette at kollekten kommer før den tekst den er bygget over. Vi må huske at de egentlig hørte til etter utleggelsen av teksten i prekenen. Dette bør likevel ikke få oss til å sløyfe eller flytte på et slikt arveklenodium i vår liturgi.

Den beste løsning skulle være å få tilbake den gamle ordning med at de gamle tekster alltid ble lest for alteret, slik som Carl Fr. Wisløff foreslår[30]). Så blir de nye tekstrekker bare prekentekster.

Dansk Prøvealterbog av 1958 anviser en annen vei. Den foreslår å gjeninnføre de gamle Missale-kollekter de år det leses nye tekster fra alteret. Dette er en nærliggende tanke for oss også, hvis vi ikke går den vei å få lest de gamle tekster fra alteret bestandig.

Dansk Prøvealterbog argumenterer som følger: «Samtidig med, at vi således ikke har kunnet tænke os at undvære de Veit Dietrichske kollekter, har vi ment at måtte rejse spørgsmålet, om vi kunne blive stående ved dem alene. Det hænger sammen med deres oprinnelige karakter som bønner efter prædikenen. De forudsætter, at søndagens tekst er oplæst og udlagt; alligevel er de blevet anbragt ved gudstjenestens begyndelse. Det kan volde forvirring hos dem, der ikke på forhånd er fortrolige med den kommende gudstjeneste. Ved gudstjenester, hvor første tekstrække hverken læses fra alter eller prædikestol, mangler disse kollekter i regelen tilknytning. Udvalget har derfor ment at burde stille forslag til en anden kol-

lektrække og har vendt sig til de gamle Missalekollekter. Disse er blevet til omkring år 400 og er siden omtrent uforandret blevet benyttet i den romerske messe. Luther fant dem «fromme» og anbefalede dem til brug ved den evangeliske gudstjeneste.»[31])

En vurdering av Missalekollektene (og det er naturlig for oss å ta for oss de oversettelser vi har hatt i våre gamle alterbøker før AB 1580) vil vise at de er korte og klart oppbygd. Som regel inneholder de en klart formulert bønnetanke. Det er ingen grunn til frykt for papistisk innflytelse. Kollektene er nemlig blitt til, som regel, før år 400, og gir uttrykk for en augustinsk, antipelagiansk nådeforkynnelse.[32])

Det er verd å merke seg at tekstkollekter som V. D.'s, er uttrykk for en annen oppfatning av gudstjenesten, enn de bibelsk fargede Missalekollekter. Denne oppfatningen av gudstjenesten har vokst fram av den lutherske reformasjon: Gudstjenesten skal være stedet der Guds Ord blir prekt og lært. Tekstkollektene skal være med på å banke inn i bevisstheten de bibelske sannheter og beretninger.[33]) Men dette synspunkt må ikke betones så meget at de gamle kollekter derved skal settes utenfor i en luthersk gudstjeneste.

NOTER

1) TTK 1949 p. 139 ff.
2) Leiturgia I—III, Kassel 1954—56, cit. Leit. I—III. Cfr. Leit. II, p. 383 anm. 115, der det henvises til H. Hierzegger, «Collecta und Statio», i Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. 60, p. 511 ff.
3) Leit. I, p. 108.
4) Leit. II, p. 383, anm. 115. Missale Romanum cit. MR.
5) Gudstjenestekollekterne, Theol. oratoriums forlag, Bringstrup 1953. Cit. Gtj.koll. Cfr. Gtj.koll., p. 9.
6) Leit. II, p. 383, anm. 115.
7) Leit. II, p. 383, anm. 115.
8) Een gantske nyttelig oc alle sogneprester oc predicanter nødtørftelig Handbog. Om den rette Euangeliske Messe oc hennis ustraffelige oc gamble seduanlige Ceremonier met Collecter . . .» MDXXXIX Franciscus wormordi.
9) Summaria Christlichr Lehr/ Für das Junge Volck/ Was aus eim jeden Sontags Euangelio zu mercken sey/ Sampt angehenckten Gebeten. Durch Vitum Dietrich 1546. Den større prekensamling har titelen: Kinder Postilla über die Sontags und der fürnembsten Fest Euangelia durch das gantze Jar. Gestellet durch M. Vitum Dietrich . . . I—III 1546. Kinder Postilla betyr her ikke barneprekener, men prekener for Guds barn.
10) Agend Buch für die Pfarrherren auff dem Lande, 1543.
11) Cfr. Gtj. koll. p. 335.
12) Summaria offuer vor Christelig lerdom/ for vnge Folck/ huad besynderlige er at merck/ vdaf huer Søndags Euangelio/met en Bøn der hoss ved Vitum Theodorum. Fordanskede i Kiøbenhaffn aff M. Nicolo Palladio. 1552.
13) Børne predicken . . . beridt aff Vito Theodoro . . . Fordansket flittelig aff Peder Tidemand, I—III. Finnes på U. B., Oslo i en utgave av 1569 fra Lübeck, men dessverre er det et delvis defekt eksemplar.
14) Riise-Hanssen i TTK 1949 p. 146 ff.
15) Cfr. Gtj.koll. p. 351.
16) Cfr. Gtj.koll. p. 362.
17) «Wie ein Christ Gott teglich dancken/ seine sünde beichten/ vnd beten sol/ Auch die Episteln vnd Euangelia vbers gantze Jar/ vnd auff ein jtzlichs ein Gebet . . . Michael Celius 1548.» Cit. Celius. En liste over disse 13 bønner, deres opprinnelse og deres gang i våre første alterbøker finnes i Gtj.koll. p. 363.

18) Cfr. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. opplag, IV p. 653—658, og Gtj.koll. p. 320 ff.
19) Cfr. Julius Koestlin «MARTIN LUTHER», Elberfeld 1875, bd. 2 p. 479.
20) Corpus Reformatorum III p. 895.
21) G. Koffmane i Weimarana 13, XXIII.
22) Cfr. Gtj.koll. p. 115.
23) Cfr. Gtj.koll. p. 334.
24) Cfr. Gtj.koll. p. 335.
25) Sammenlign f. eks. 3. s. i faste med 3. s. i advent, og 4. s. e. epifania med 3. s. e. påske, cfr. Gtj.koll. p. 334 anm. 5.
26) Enkelte forskjeller kan man nok notere, selv om disse for det meste går på det formelle. Fra og med AB 1574 har bønnen vært i flertall for entall. Bønnen om den Hellige Ånd falt ut i TB 1887.
27) Cfr. Gtj.koll. p. 409—410.
28) Finnes avtrykk i The Lutheran Hymnal, St. Louis-Missouri, 1941.
29) Cfr. Gtj.koll. p. 20.
30) Carl Fr. Wisløff i TTK 1958 p. 175 f.
31) Dansk Prøvealterbog 1958 p. 8.
32) Cfr. Gtj.koll. p. 12.
33) Cfr. Leit. II, p. 410.

LITTERATUR

Olaf Moe: Legen Lukas, evangelisten og historikeren. Aschehoug. Oslo 1958. 223 s.

Det er alltid med forventning en åpner en ny bok av professor Moe, og det er alltid med utbytte en fordyper seg i den. Så også med denne bok om legen Lukas.

Det er nemlig forbausende hvor lite vi vet om Lukas, til tross for at han er forfatter av omtrent tredjedelen av hele Det nye testamente, han som er den eneste hedningekristne forfatter innenfor den nytestamentlige skriftsamling, aposteldisippelen som skrev det største av de fire evangelier, misjonsapostelens ledsager som skrev den første misjons- og kirkehistorie. Vårt kjennskap til ham innskrenker seg til de få spredte opplysninger Det nye testamente gir om ham, og til de to skrifter fra hans hånd. Det gjør det ikke mulig å skrive en monografi om Lukas, slik som om andre av Det nye testamentes personer.

Men det foreliggende materiale kaster likevel noe lys over Lukas' personlighet, og det fra tre kanter, hans to skrifter er så forskjellige at de belyser forskjellige sider ved forfatteren, og når dette stilles inn i det miljø de sparsomme data fra Lukas' liv gir et blikk inn i, blir det mulig å danne seg et bilde av «Legen Lukas, evangelisten og historikeren».

Det er denne oppgave professor Moe har satt seg i det foreliggende skrift. I formen er det et populærvitenskapelig arbeid, tilgjengelig for den alminnelige bibelleser, men det er samtidig preget av den vitenskapelige lødighet som karakteriserer alle professor Moes arbeider. Derfor har det særlig meget å gi prester og teologiske studenter.

Boken begynner med en kort omtale av Lukas' person ut fra den kirkelige tradisjon og Det nye testamentes vitnesbyrd om ham. Her hevder Moe at han må være forfatter ikke bare av «vi-stykkene» i Acta, men av hele boken, og at Acta og Lukas-evangelium må ha samme forfatter. Under behandlingen av Lukas' liv karakteriseres han som «en urkristelig legemisjonær».

Hovedtyngden ligger på behandlingen av Lukas' forfatterskap. Han var evangelist i ordets opprinnelige betydning, en muntlig forkynner av frelsesbudskapet. Men han var det også i den spesielle betydning av en forfatter av et evangelieskrift. Evangeliet er preget av at det er skrevet av en litterært dannet greker som også vil

arbeide som historiker, dette gjelder nemlig ikke bare Acta, men også evangeliet. På den annen side vidner historieverket Acta om at forfatteren ikke bare er historikeren, men også evangelisten, som vil forkynne. Lukas er altså ikke evangelist bare i sitt første verk og historiker bare i sitt annet, men hele veien er han samtidig både evangelist og historiker.

Dette har gitt anledning til atskillig kritikk. Dels innvender man mot Lukas at han behandler et stoff av ikke-historisk eller overhistorisk art som om det var alminnelig historie, dels at han i sin behandling av urkristendommens historie drar overnaturlige begivenheter inn i sin historieskrivning uten noe klart skille mellom frelseshistorie og profanhistorie.

Til dette bemerker Moe at her er det spørsmål om troens forhold til historien det gjelder. Særlig er det i vår tid blitt aktuelt ved Bultmanns krav om «avmytologisering», og den diskusjon det har fremkalt. I virkeligheten «dreier det seg alltid på ny om hvorvidt man gjør fullt alvor av det kristelige grunndogme om inkarnasjonen, for den innebærer at Gud er trådt inn i historien slik at frelseshistorien faktisk er en del av selve verdens historie. Her har vi det egentlige paradoks». S. 219. At Lukas behandler de underfulle begivenheter han beretter om som historiske kjensgjerninger som er gjenstand for forkynnelse, er derfor i overensstemmelse med den kristne åpenbarings egenart og fratar ikke hans forfatterskap dets historiske troverdighet.

Etter Moe må Lukas ha benyttet Markusevangeliet. Men samtidig som Lukasevangeliet faller inn i den synoptiske tradisjon, er der mange trekk det har til felles med Johannesevangeliet. Det er f. eks. bare Lukas og Johannes som nevner ypperstepresten Annas (Luk. 3, 2 og Acta 4, 6; Johs. 18, 13 ff.), søstrene Martha og Maria er nevnt av Luk. 10, 38 ff. og Johs. 11 osv.

Når Lukas som historiker vil samle den evangeliske overlevering er det først og fremst apostlene han vil bygge på. Overleveringen er nemlig et ledd i apostlenes forkynnelse og undervisning, og derfor båret fram med tjenstlig ansvar og vederheftighet. «Det er derfor ikke på sin plass å betegne den evangeliske overlevering som en rent folkelig tradisjon.» S. 41 f.

En av de ting som er karakteristisk for Lukas er det man har kalt totallprinsippet (Morgenthaler). («Totalprinsippet» s. 52 er trykkfeil.) Ut fra den bibelske regel at enhver sak skal stå fast ved to eller tre vitners ord 5 Moseb. 19, 15, gjengir Lukas ofte uttalelser eller begivenheter som bekrefter hverandre, som Pilatus' tredobbelte vitnesbyrd om Jesu uskyld Luk. 23, 4. 14 f. 22, Herrens tre forut-

sigelser om lidelsen, de to engleåpenbaringer ved Jesu fødsel, de to som ventet på oppfyllelsen av profetien (Simeon og Anna), osv. Likedan i Acta to misjonsprekener av Peter kap. 2 og 3, to helbredelser av lamme kap. 3 og 14, to forfølgelser av modermenigheten, med to forsvarstaler av Peter, to taler på Apostelkonsilet, av Peter og Jakob, to store forsvarstaler av Paulus osv.

Det er ikke alle nytestamentlige forskere som har sett den betydning det har for forståelsen av de nytestamentlige skrifter å se dem inn i den misjonssituasjon som danner bakgrunnen for dem. I boken om Lukas får dette synspunkt sin naturlige plass. Lukas var selv misjonær, hans skrifter har et klart misjonssikte. Det er ingen tilfeldighet at Lukas avslutter sitt evangelium med den misjonsbefaling han åpner Acta med, for misjonstanken er kommet klart til uttrykk i evangeliet, og føres videre i Acta som vil gi en sammenhengende framstilling av hvordan evangeliet er blitt utbredt i verden fra Jerusalem til Rom, fra jødekristendommen til hedningekristendommen. For Lukas er det apostlene som er bærere av evangelieforkynnelsen. Men bak dem står Den hellige Ånd som utruster dem og stadig griper inn ved sin ledelse. Misjonstanken kommer også sterkt fram i de mange taler i Acta, så sterkt at man kan tale om «Actas misjonsteologi», som behandles i et eget avsnitt s. 164—190.

Når det gjelder avfattelsestiden, blir Moe stående ved å sette den til utgangen av de to år Paulus satt fanget i Rom, år 62. Evangeliet må da være skrevet et par år før, og Markusevangeliet kort før år 60. Hovedargumentet for denne datering er den at Lukas ikke ville ha unnlatt å omtale Paulus' død, om han skrev senere.

Mens vi for vel en menneskealder siden bare eide en meget begrenset vitenskapelig nytestamentlig litteratur på norsk, har vi nå en rekke monografier og kommentarer som vitner om en betydelig vitenskapelig virksomhet. Fremst blant dem som har æren for denne forandring står professor Moe med sin omfattende vitenskapelige produksjon, som vi har all grunn til å være ham takknemlig for. Også denne siste bok vil få mange takknemlige lesere. Det vil ganske sikkert bli med den som med Moes tidligere bøker, man legger dem ikke fra seg når man har lest dem, som om man var ferdig med dem, men finner en plass i bokhyllen hvor man har lett for å finne dem igjen når man får bruk for dem. *Erling Danbolt.*

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

Dette standardverk, som ble grunnet av Gerhard Kittel i 1933 og hvis fire første bind var redigert av ham, utgis fra 5. bind av under

redaksjon av Gerhard Friedrich under stadig utvidelse av medarbeiderstaben hvori også flere skandinaviske teologer er kommet med. Men med den i alle videnskaper stadig tiltagende spesialisering er faren for en tilsvarende økning av stoffet forbunden, og Theol. Wörterbuch zum N. T. skrider kun langsomt fram. Den er nå med 6. bind nådd fram til hefte 14. Av de grundige artikler i bind VI noterer vi eksempelvis begrepet πίστις og πιστεύω (s. 174—230), som er behandlet av Bultmann og Weiser, πνεῦμα (s. 330—453), med bidrag av Kleinknecht, Baumgärtel, Sjöberg, Bieder og Schweizer, og προφήτης (s. 781—833), bearbeidet av Krämer, Rendtorff, Meyer og Friedrich. Den som ønsker uttømmende beskjed om et nytestamentlig begrep med dets språklige og religionshistoriske bakgrunn, vil finne den i den kittelske ordbok til N. T. *O. M.*

H. Blom Svendsen, Streiftog gjennom salmeboken og salmeopplevelser. Gyldendal Norsk Forlag 1959.

Til sine tre bind «Norsk Salmesang» (I. Arven fra gammel tid, 1935, II. Landstad og Hauge, 1933, III. Revisjon av Landstad og Nynorsk salmebok, 1954) har Blom Svendsen nå føyet en epilog i form av en liten populær salmehistorie. Uten å pretendere å gi en hel sådan har han dog ved sine streiftog gjennom salmeboken samtidig latt leserne følge med i salmesangens utvikling gjennom tidene, idet stoffet er stilt inn i en historisk ramme med karakteristiske eksempler fra de forskjellige kirkelige epoker. Utvalget av de salmer som blir særskilt omtalt kan selvsagt omtvistes, her spiller forfatterens personlige vurdering jo inn. Men så har han da også skrevet con amore om de salmer han trekker fram, og Blom Svendsen har en egen evne til å skrive friskt og fornøyelig om sitt emne og å krydre sin framstilling med gode poenger og humoristiske anekdoter. Det lille avsnitt hvori han forteller om «salmeopplevelser» er både fornøyelig og oppbyggelig.

Med særlig forkjærlighet dveler forfatteren ved Landstads innsats både som salmedikter og salmeboksutgiver, og det med rette. Han yter også Gustav Jensen mer anerkjennelse enn i «Norsk Salmesang» III. Karakteristikkene av våre nynorske salmediktere, Blix, Hovden, Støylen og Hognestad er gode og treffende.

Alt i alt må vi være Blom Svendsen meget takknemlige for dette hans siste bidrag til norsk salmehistorie. Om det ikke føyer noe vesentlig nytt til hans tidligere arbeider — hva det heller ikke gjør fordring på — så er det vel skikket til å øke norske kristnes kjennskap og kjærlighet til vår salmeskatt. *Olaf Moe.*

TEOLOGIEN SOM VITENSKAPELIG OG KIRKELIG FUNKSJON

Av Leiv Aalen.[1])

I.

Den såkalte liberale teologi tenderte i sin tid mot å betrakte den teologiske forskning og tenkning som en rent «vitenskapelig» funksjon, dvs. som en anvendelse av almenvitenskapelige prinsipper og metoder på religionen i sin alminnelighet og kristendommen i særdeleshet. Følgen måtte uvegerlig bli at det kirkelige siktepunkt på det hold mer og mer kjentes som et fremmedelement, som til sist sto i fare for å utelukkes fra vitenskapens enemerker.

Denne tendens står tilsynelatende i motsetning til intensjonen hos liberalismens klassiske lærefader, *Fr. Schleiermacher,* som ikke uten grunn er blitt betegnet som «der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts».[2]) I hans banebrytende teologiske ensyklopedi, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (2. utg. 1830), blir nemlig teologien likefram definert som «der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist» (§ 5). Han kan da også betegne dette praktisk-kirkelige siktepunkt som konstitutivt for teologien som vitenskap (jfr. § 81), men det forhindrer ikke at han innordner teologien under et rent «profant» vitenskapsbegrep som ut fra bestemte filosofiske forutsetninger vil omfatte også kirke og kristendom i egenskap av «positiv» religion (jfr. § 21 ff., § 32 ff. og § 43 ff.). Teologiens kirkelige funksjon er derfor i virkeligheten bare tenkt som et organiserende prinsipp som innebærer at visse metoder og kunnskaper som i seg selv har almenvitenskapelig karakter, her får en spesiell anvendelse og praktisk sammenfatning, nemlig til studium av kristendommen som det

1) Forelesning ved MF's 50-årsjubileum, her noe bearbeidet og delvis supplert.
2) Jfr. undertitel til *C. Lülmann,* Schleiermacher (Tüb. 1907).

høyeste uttrykk for religionen som almenmenneskelig åndsfunksjon (jfr. § 6 ff.).[3])

Det er for så vidt ikke noen vesensforskjell mellom Schleiermachers standpunkt og den mer konsekvente omforming av teologien til almen religionsvitenskap som ved siste århundreskifte fikk sin fremste talsmann i *Ernst Troeltsch*.[4]) I samsvar med denne utviklingslinje kunne en samtidig av Troeltsch likefram reise kravet om en «Säkularisierung der Theologie als Wissenschaft» (C. A. Bernoulli), uten dermed å ville fraskrive teologien en viss kirkelig funksjon når det gjelder dens rent praktiske anvendelse.[5]) Her hjemme ble den samme konsekvens i sin tid trukket av den liberalteologiske systematiker *Johs. Ording*, og da særlig klart i hans ensyklopediske arbeid med titelen «Teologien» (1920).

Ording setter her uten videre likhetstegn mellom teologien og religionsvitenskapen, denne da tenkt som en gren av den alminnelige åndsvitenskap, nærmere bestemt slik at historisk og systematisk teologi innordnes henholdsvis under historieforskningen og under filosofien som de felter hvorunder også kristendommen som historisk fenomen og som religiøst «livs- og verdenssyn» faller (jfr. s. 10 ff.). Kristendommen står riktignok i en «særstilling blandt religionerne», men Ording betegner det som en «videnskapelig set — forældet» forestilling at teologien beror på «et overnaturlig aabenbaringsprincip» (s. 11 f.). Han bygger her på Schleiermachers religionsfilosofiske forutsetninger, men da slik at han reduserer lærefaderens praktisk-kirkelige intensjon til en ren bisak og lar teologien «i dens egenart» som vitenskap framgå av «det almene intektuelle behov» (s. 26, jfr. s. 15 ff.). I sin systematiske form blir teologien dermed til rasjonal religionsfilosofi og vil da godtgjøre kristendommens gyldighet i egenskap av høyeste religion «ut fra et almindelig videnskabelig synspunkt» (s. 19, jfr. s. 37 ff.).[6])

På denne måten blir teologien etter Ording begrunnet «rent intellektuelt», og selv om den medfører «en skjærpelse og videreføring

3) Jfr. Kurze Darstellung i kritisk utg. v/ *H. Scholz* i Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus (H. 10, Leipz. 1910), utgiverens Einleitung s. XXIV ff. Smlgn. Einleitung til Schleiermachers Glaubenslehre (2. utg. 1830), særlig § 7 ff. om kristendommen som høyeste religion.

4) Jfr. *E. Troeltsch*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (2. utg. Tüb. 1912), særlig ad Schleiermachers program s. XXVII, smlgn. Gesammelte Schriften bd. II (2. utg. Tüb. 1922) s. 224 ff.

5) Jfr. *C. A. Bernoulli*, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie (Freib. i. B. 1897) s. XIV, smlgn. s. 107 og 223 ff.

6) *J. Ording* hevdet tidligere, således i Dogmatikens opgave og betydning (Kra. 1905) «den nøieste sammenhæng mellem dogmatikens kirkelige og videnskabelige betydning» (s. 45), jfr. også Den religiøse erkjendelse, dens art og vished (Kra. 1903) s. 68 og 430 ff. Overgangen til en mer ensidig betoning av «den almengyldige sandhedsinteresse» som legitimasjon for teologiens «videnskabelige karakter» og dens prinsipielle uavhengighet av kirken markeres av Den kristelige tro bd. I (Kra. 1914), jfr. s. 6 ff. hvor ensyklopediens formuleringer er foregrepet.

av religionens eget intellektuelle moment» og for så vidt er «*noget mere* end videnskap», arbeider den som tenkning betraktet «helt i videnskapens aand» og innebærer derfor «en videreføring væsentlig i *kritisk* forstand» (s. 28 ff., jfr. s. 17 ff.). Det betyr igjen at religionen, resp. kristendommen her særlig kommer i betraktning som menneskelig kulturfenomen og dermed selv, under den vitenskapelige tenknings preg, blir «intellektuelt korrigert, klaret, forenklet, ordnet» (s. 30). Om en slik kritisk teologi heter det så at den ville «ha sit værd selv om der ikke var nogen 'kirke' eller kirkelig virksomhet», men samtidig gjelder at også «kirken trænger teologien paa grund av sin sammenhæng med kulturen», og den teologiske vitenskap kan dermed få en kirkelig anvendelse ved i egenskap av praktisk teologi å bidra til å «uttrykke den kristelige religion i tidens sprog og saaledes at den ikke staar i strid med det intellektuelle behov og den almindelige viden» (s. 31 f.).

Vesentlig ut over denne liberal-teologiske grunnposisjon føres vi ikke om vi vender oss til den annen norske bidragsyter til den teologiske ensyklopedi, nemlig *Peter Marstrander* i hans arbeid «Det teologiske studium» (1925). Til forskjell fra Ording lar han riktignok teologien framgå av selve det religiøse behov, som en vitenskapelig utfoldelse av religionens eget tankemoment, og derfor betoner han da også «forskjellen mellem teologi og almindelig religionsvidenskap» (s. 20 ff.). Mens religionshistorikeren og religionsfilosofen i sin forskning vil omfatte alle religioner og dermed blir «henvist til den ytre form, den historiske og intellektuelle overflate», vil teologen begrense seg til sin egen, sc. den kristne eller eventuelt en ikke-kristen religion, og der «trænge ind til selve det *indre* religiøse liv og studere det» (s. 20 f.). Det minner om Schleiermacher når det i den sammenheng tales om «å ta op oplevelserne til tankemæssig behandling» og etterprøve erkjennelsen på «den tilgrundliggende oplevelses indhold», likeså når dette oppfattes som «forsøk paa at utsige det usigelige» (s. 44 og 47).

Det samme gjelder om den kristosentriske orientering hvoretter det indre livs «grund og væsen» innenfor kristendommen er gitt oss i Jesus Kristus, som dermed for den religiøse erkjennelse blir det «tilgrundliggende organiserende enhetspunkt» (s. 45 f.).[7]) Uansett talen om en «*real-aabenbarelse*» av Gud i Kristus blir troslæren for Marstrander egentlig bare en framstilling og vurdering av «vort eget kristelig-religiøse trosliv» ut fra «troens Kristuserkjendelse»

7) Jfr. Einleitung til Schleiermachers Glaubenslehre, § 11 ff. og særlig § 15, dertil § 3, smlgn. kritisk utg. v/ *C. Stange* i Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus (H. 9, Leipz. 1910) med 1. utg. fra 1921 som hovedtekst.

(s. 123 og 187).[8]) Teologiens egentlige gjenstand blir derfor her som hos Ording kristendommen i dens egenskap av religion: «Det er ikke Gud selv vi vil studere, men vor oplevelse av Gud, vore tanker om Gud, vor dyrkelse av Gud, vor virksomhet for Gud, vort liv i Gud, kort sagt vor religion» (s. 18). Marstrander kan derfor også tale om det kirkelige dogme som en tidsbestemt og avleggs tankedrakt som ved en misforståelse er blitt forvekslet med troen selv og som det i dag gjelder å bytte ut med en tolkning som ikler troen «vor egen virkelighetserkjendelses dragt» (s. 59, jfr. s. 53 ff.).

Fra metodisk synspunkt står vi her ved det springende punkt, for spørsmålet om teologien som vitenskapelig og kirkelig funksjon er til sist nettopp et spørsmål om dens gjenstand. Nyprotestantismen med den teologiske liberalisme i spissen må sies å ha tapt det vesentlige av teologiens gjenstand av syne ved at man her gjør kristendommen som «indre liv« eller m.a.o. som menneskelig fromhetsfenomen til det primære og egentlige forskningsobjekt. Når man innenfor såkalt positiv teologi til dels har vært inne på samme linje, har man riktignok på en helt annen måte enn liberalismen holdt fast ved gudsåpenbaringen i Kristus som historisk utgangspunkt og grunnlag for troslæren.[9]) Men det kan ikke godt nektes at et innslag av moderne subjektivisme har vært på ferde også i det erfaringsteologiske prinsipp hvoretter «ich der Christ» blir «mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft» (von Hofmann).[10]) Motivet har på begge sider vært det apologetiske å godtgjøre teologiens vitenskapelighet, men det er ikke uten grunn blitt sagt at man dermed i realiteten har forvandlet teologien til antropologi, til en lære om det fromme menneske og dets religiøse bevissthet.[11])

Nettopp her er det skjedd en betydningsfull vending i den siste mannsalders teologi og dermed også en ny besinnelse på teologiens metodespørsmål og dens forhold til kirke og vitenskap. Under oppgjør med Schleiermacher, men til dels også med tilknytning i hans

8) Smlgn. *P. Marstrander*, Den kristelige tro paa underet (Kra. 1924), hvor «underets inderste væsen» defineres som «en oplevelse av Gud» formidlet av et stykke ytre virkelighet (s. 15 f.). Formidlingen synes å ha almenreligiøs karakter (s. 17 ff.), med front mot en tradisjonell mirakeltro (s. 20 ff.), men tenkes så å si potensert i Kristi person (s. 68 ff.). Først med Nattverden og vi (Oslo 1959) merkes i Marstranders publikasjoner en avgjort nyorientering.

9) Iflg. *J. Ording*, Teologien (Kra. 1920) er religionen prinsipielt «uavhængig av historien, ogsaa av kristendommen *som historisk fænomen*» (s. 39), jfr. også Den kristelige tro bd. I, hvor det heter at «det kristelige gudsforhold ogsaa kan tænkes realisert og bestaaende uten nogen *bevisst, uttrykkelig* og *stadig* tilknytning til Kristi person og hans formidling» (s. 169).

10) Jfr. *J. Chr. K. v. Hofmann*, Der Schriftbeweis bd. I (2. utg. Nördl. 1857) s. 10, smlgn. Encyklopädie der Theologie (posthum utg. Nördl. 1879) s. 20 ff. Angående den følgende erfaringsteologi (Frank og Ihmels) jfr. *L. Aalen*, Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp» (Oslo 1938) s. 22 ff.

11) Jfr. *Emil Brunner*, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (4./5. ut. Tüb. 1933) s. 1 ff., samt oppgjør med Schleiermacher i Die Mystik und das Wort (2. utg. Tüb. 1928), likeså det bredere oppgjør hos Schaeder, bd. I (følg. anm.).

problematikk har man tatt opp kravet om teologien som «theozentrische Theologie» (E. Schaeder).[12]) Med *Karl Barth* har dessuten det kristosentriske motiv som allerede Schleiermacher og etter ham Albr. Ritschl og hans skole arbeidet med, fått en bemerkelsesverdig vending i retning av skolastisk «metafysikk» i protestantisk utgave.[13]) Innenfor vår hjemlige universitetsteologi har *Chr. Ihlen* under oppgjør med ritschlianismen søkt å gi dogmatikken en lignende vending ut fra mer tradisjonelt konservative forutsetninger.[14]) Hans etterfølgere på samme lærestol har for sin del levert interessante bidrag til en metodisk nyorientering, dog uten at det kan sies å ha ført til helt overbevisende resultater.[15])

Også innenfor de bibelske og kirkehistoriske disipliner er det inntrådt en tilsvarende vending, men vi tar i denne sammenheng særlig hensyn til den systematiske teologi og dens problemer. Det er her spørsmålet om teologiens forhold til kirke og vitenskap blir særlig påtrengende, for systematikken, og da særlig dogmatikken, arbeider med det bibelske budskap under en mer aktuell synsvinkel enn tilfelle er i de andre disipliner. Her vil derfor også spørsmålet om teologiens vitenskapelighet anta en mer prinsipiell karakter, men da slik at også bibelforskningens metodespørsmål må komme i søkelyset.

II.

Evangelisk teologi gjør til forskjell fra nyprotestantisk problematikk alvor av det reformatoriske *sola scriptura,* slik det i vårt land under liberalismens stormflod er blitt hevdet ved Menighetsfakultetet. Men for konfesjonell lutherdom dreier det seg da ikke om en mer eller mindre «bastant» biblisisme i motsetning til enhver form for historisk-kritisk bibelforskning. Den lutherske reformasjon tok sitt utgangspunkt i den gjenoppdagelse av evangeliet som brøt igjennom med Luther, og først i kraft av dette ble også den bibelske kanon gjort gjeldende som eneste avgjørende lærenorm. Uten den innsikt i selve det bibelske budskap sam bærer signaturen

12) Jfr. *Erich Schaeder,* Theozentrische Theologie bd. I—II (1. utg. 1909—14), smlgn. Das Geistproblem der Theologie (Leipz. u. Erl. 1924) hvoretter Schleiermachers subjektive utgangspunkt metodisk sett gjelder som «unüberwindbar» (s. 9).

13) Jfr. *K. Barth,* Fides quaerens intellectum (Münch. 1931), som ut fra Anselms gudsbevis varsler forfatterens egen metodiske orientering i Die kirchl. Dogmatik.

14) Jfr. *Chr. Ihlen,* Tre forelesninger (Kra. 1906) hvorav et resyme (s. 41 ff.) av oppgjøret i Hovedpunkter ang. de protestantiske principers stilling i det moderne aandsliv (Kra. 1905), videre Prinsipplære (Oslo 1927) og Dogmatikk (1946).

15) Jfr. *Hans Ording,* Dogmatisk metode (Oslo 1939, smlgn. min omtale i Luthersk Kirketidende s. å. s. 559 ff.), videre *Reidar Hauge,* Inkarnasjon og opstandelse (Oslo 1941), særlig s. 283 ff. og 301 ff., samt Gudsåpenbaring og troslydighet (Oslo 1952), særlig s. 218 ff. Smlgn. de prinsipielle og metodiske synsmåter i Det teologiske fakultets uttalelse fra 1953, trykt i De evige helvetesstraffer og bekjennelsen (Departementstilråding, Oslo 1954) s. 80 ff., dertil min kritikk av samme under titelen Quo vadis? i Luthersk Kirketidende 1954, s. 82 ff. og 98 ff.

sola fide — sola gratia, vil et biblisistisk skriftprinsipp bare altfor lett bli et middel for en lovisk misforståelse av evangeliet og dermed havne i en uevangelisk anvendelse av skriftautoriteten.

Luthersk teologi er også i det stykke en *theologia crucis* at den identifiserer seg med det bibelske budskap uten å søke garantier for budskapets sannhet utenfor budskapet selv, heller ikke i et biblisistisk inspirasjonsdogme. Vi taler med full rett om en verbalinspirasjon som omfatter endog «den minste bokstav» innenfor den bibelske kanon, for de bibelske vitner vet seg å «tolke åndelige ting med åndelige ord» (1 Kor. 2, 13, jfr. Matt. 5, 18).[16]) Men vi må samtidig gi *Werner Elert* rett når han i sin dogmatikk mot den utglidning som representeres av den gammelortodokse «Diktattheorie», gjør gjeldende at Bibelens autoritet er begrunnet i dens historisk gitte «Sachgehalt», ikke i inspirasjonen som sådan.[17]) Han tenker da på Bibelens autensitet, det at den gir oss det opprinnelige vitnesbyrd om Kristus og hans verk, og til det kommer så at dette vitnesbyrd inngår i selve fullbyrdelsen av den historiske åpenbaring. Men det må legges til at det som til sist gjør den bibelske kanon til absolutt norm for kirkens forkynnelse og lære, er at både det profetiske (G. T.) og det apostoliske Kristus-vitnesbyrd (N. T.) av Herren selv er autorisert som talt på hans vegne en gang for alle (jfr. Johs. 5, 39; 15, 27, smlgn. 1 Kor. 3, 10—11; 1 Johs. 1, 1—3). Først dette gjør Bibelen til *scriptura sacra,* det autentiske og autoritative Kristus-vitnesbyrd som gjelder for alle kirketider (jfr. Ef. 2, 20). Men så må det igjen legges til at det normative ved dette vitnesbyrd ligger i at det etter sitt innhold tjener til å gjøre «vis til frelse ved troen på Kristus Jesus» og at det nettopp i den egenskap — og bare i den! — fra ende til annen og ord for ord kan gjelde som «innblest av Gud» (2 Tim. 3, 15—16, jfr. 2 Pet. 1, 19—21).

Vi står her ved selve det grunnaksiom som for evangelisk tro og teologi angir og begrunner det en gang gitte innhold i evangeliet som Guds ord, dvs. som historisk åpenbaringsord. Det av Herren selv autoriserte Kristus-vitnesbyrd er som sådant sin egen begrunnelse, og derfor hverken trenger eller tåler det noe som helst «bevis» ut over det *testimonium Spiritus Sancti* som vår barnelærdom taler om i forklaringen til 3. trosartikkel. Skjønt det bibelske budskap er gitt oss — ikke som diktat fra oven, men som historisk vitnesbyrd i den menneskelige overleverings form, eller rettere sagt nettopp derfor er det i egenskap av Guds ord både etter sitt historiske opphav og etter sin kirkelige oppgave båret av Guds Ånd (jfr. Johs.

16) Jfr. *Hugo Odeberg,* Skriftens studium, inspiration och auktoritet (1954) s. 12 ff., smlgn. til det følgende også s. 22 ff.
17) Jfr. *W. Elert,* Der christliche Glaube (3. utg. 1956) s. 169 ff. og 173 ff.

16, 8—15; 1 Kor. 2, 10—16). I kraft av Åndens fortsatte vitnesbyrd blir det tilegnet «ikke som et menneskeord, men som det i sannhet er, som et Guds ord» (1 Tess. 2, 13, jfr. 2 Kor. 3, 4—11. 17—19), og det skjer da med Ordet selv som medium «når og hvor Gud vil» (Conf. Augustana art. V, jfr. Gal. 3, 2).[18])

Heller ikke teologien kan sette seg ut over dette *ubi et quando visum est Deo,* og derfor er enhver apologetikk forfeilet om den vil «bevise» evangeliets sannhet med noe annet enn bibelordet eller søke «tliknytningspunkt» for det i noe menneskelig, i vårt åndelige behov eller vår aktuelle eksistens eller hvordan man nå vil uttrykke det.[19]) Troen er selv i egenskap av Guds gave den eneste reale tilknytning for evangeliet, og teologien kan derfor under sitt arbeid med det bibelske Kristus-vitnesbyrd som er troens grunn og gjenstand, ikke nå lenger enn til så å si å artikulere troens svar på evangeliet i form av Kristus-bekjennelse. Denne bekjennelse har sin grunnleggende form i kirkens trosbekjennelse, slik den like fra aposteltiden har stått i sentrum av kirkens forkynnelse og undervisning (jfr. 1 Kor. 15, 3—4. 11; 1 Johs. 4, 2—6). Her er det ikke «våre tanker om Gud» osv., men nettopp «Gud selv», åpenbaret til frelse i Jesus Kristus, som er troens og dermed også teologiens egentlige gjenstand, dog ikke spekulativt forstått, men simpelthen i eksegetisk forstand. Evangelisk teologi er og blir vesentlig eksegese, utleggelse av det bibelske budskap som Guds ord, og det gjelder da ikke minst dogmatikken, som rett forstått ikke kan være noe annet enn en læremessig kommentar til det bibelske Kristus-vitnesbyrd.

Når teologien på denne måten våger å identifisere seg med det bibelske kerygma og dermed gjør kirkens tro på Kristus til sin egen forutsetning, først da får den også selv et forskningsobjekt som kan gjøre fyldest som realt vitenskapelig anliggende. I annet fall kan teologiens oppgave til sist like gjerne overtas av en rasjonal historieforskning og religionsvitenskap, og da trues teologien ikke bare utenfra, men også innenfra av faren for å reduseres til en anomali innenfor moderne forskning. Om teologien derimot forstår å hevde sitt eget genuine anliggende og dermed beholder sin oppgave som selvstendig vitenskap, er det ikke dermed uten videre gitt at den oppnår anerkjennelse av en sekularisert profanvitenskap, men det er heller ikke avgjørende. Det som i det lange løp avgjør teologiens eksistens som vitenskap, er om den selv er seg klart bevisst å ha en oppgave *sui generis,* og det avhenger da

18) Jfr. *L. Aalen,* Test. Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp», s. 34—62.
19) Jfr. *L. Aalen,* Guds ord og den menneskelige tilknytning som dogmatisk problem, i T.T.K. 1953, s. 129 ff.

av om den også i vår tidsalder tør vedkjenne seg kristentroens ene store tema, sannheten om ham som i egenskap av gudmenneske er «verdens lys» (Johs. 8, 12), som sitt egentlige forskningsobjekt.

En slik forskning kan riktignok aldri være «forutsetningsløs», slik den liberale «bibelkritikk» mente å være det, men dette kan da heller ikke være noe kriterium på sann vitenskapelighet. Med rette sier Karl Barth at en slik forutsetningsløshet, som innbiller seg å være «nøytral» i trosspørsmål, i realiteten innebærer en «Unbekümmertheit um Gottes Offenbarung» som i seg selv er en forutsetning så vel som noen annen.[20]) Da er det uten tvil mer i pakt med vitenskapelig metodikk å kvitte seg med en slik innbilning, og den samme Karl Barth har da også allerede som fortolker av Romerbrevet, sine spekulative ekstravaganser til tross, fått rett i at en teologi som åpent bekjenner seg til kristentroens tema i bibelforskningen, dermed også baner seg vei til en forståelse av selve det bibelske budskap istedenfor bare å bli sittende igjen med «unerklärte historische Brocken».[21]) Til tross for den imponerende historiske lærdom som moderne teologi nettopp i nyprotestantismens tidsalder har utfoldet, har man der hvor man har tapt teologiens egentlige tema av syne, bare altfor meget avskåret seg adgangen til det lys ifra oven som alene kan befrukte teologien som forskning. Den før omtalte vending i den nyeste teologi betyr også i så henseende en avgjort nyorientering, uten at den teologiske forskning dermed opphører med å ha en historisk-kritisk karakter.

III.

Nettopp en saklig adekvat bibelforskning vil nødvendigvis gå historisk-kritisk til verks, for det å forske består også i teologien i det å stille påtrengende spørsmål om hvordan saken egentlig forholder seg, og all den stund teologiens tema nå engang er gitt den i form av et stykke menneskelig overlevering, kan spørsmålene i «teknisk» henseende bare besvares med de samme metodiske midler som i annen historieforskning.[22]) At det bibelske budskap ikke er gitt oss som diktat ifra oven, men foreligger som historisk vitnesbyrd om noe som er skjedd og talt, er teologisk betraktet

20) Jfr. *K. Barth*, Credo (Münch. 1935) s. 153 f.
21) Jfr. *K. Barth*, Der Römerbrief (ut. 1924) s. XV (forordet til 2. utg.).
22) Jfr. *Sigurd Odland* i N.T.T. 1900, hvor det hevdes at teologien må dele troens forutsetninger, men så legges til: «Men paa den anden side forudsættes tillige anerkjendelsen af, at den historiske forskning har baade ret og pligt til i hvert enkelt tilfælde at undergive de evangeliske beretninger en upartisk prøvelse med hensyn til deres holdbarhed. At noget er overleveret, indeholder i og for sig ikke nogen borgen for, at det ogsaa har tildraget sig. — — — Der kan riktignok for de her foreliggende beretningers vedkommende ikke være tvil om, at forfatterne har ment at fortælle virkelig historie; men spørsmaalet er, om de ogsaa har gjort det» (s. 2 f., fra en artikkel om Daaben i N. T.).

bare en følge av det grunnleggende åpenbaringsfaktum at «Ordet ble kjød og tok bolig iblant oss» (Johs. 1, 14). Inkarnasjonen har for så vidt sin fortsettelse i det skrevne og talte evangelium, og gjelder det allerede om den inkarnerte i egen person at han under jordelivet «uttømte seg selv» for sin guddomsherlighet og «fornedret seg selv» inntil døden (Fil. 2, 6—8), da gjelder noe tilsvarende også om det vitnesbyrd som bærer frukten av hans død og oppstandelse videre gjennom kirkens historie i denne verden. Også her er den guddommelige herlighet «skjult» under en ringe skikkelse (jfr. 1 Kor. 1, 18 ff.; 2 Kor. 4, 3 ff., smlgn. Matt. 11, 2 ff.), og til ringheten kan vi da også regne det at Kristus-vitnesbyrdet så å si er utlevert til overleveringens jordiske kår, med alle dens menneskelige usikkerhetsmomenter like ut i det som kalles feilkilder.[23])

Hverken i det ene eller det annet tilfelle består «kenosen» i at det guddommelige har veket plassen for det menneskelige, for etter det bibelske vitnesbyrd er inkarnasjonen ikke kommet i stand «ved guddommens forvandling til kjød, men ved manndommens opptagelse i Gud» (Athanasianum, pkt. 33).[24]) Liksom det er «guddommens fylde», selve den guddommelige allmakt, som i Jesu menneskelige skikkelse allerede i fornedrelsesstanden i bokstaveligste mening «bor legemlig» (Kol. 2, 9, jfr. 1, 19—20), slik er det også «Guds kraft og Guds visdom», selve den guddommelige sannhet, som i det bibelske vitnesbyrd er blitt ett med «forkynnelsens dårskap» og har utlevert seg selv til et stykke menneskelig overlevering (jfr. 1 Kor. 1, 21. 24 og 15, 1 ff.). I det ene som i det annet tilfelle er den menneskelige fornedrelsesskikkelse så langt fra noen mangel ved gudsåpenbaringen, at det tvert om nettopp er i denne skikkelse som sådan det guddommelige åpenbarer sin herlighet, «full av nåde og sannhet» (Johs. 1, 14. 16, jfr. 1 Johs. 1, 1 ff.).

Luthersk teologi vil her, ut fra sin forståelse av inkarnasjonens grunnfaktum, øve den rette skrifttroskap ved å utlegge hele Bibelen som Kristus-vitnesbyrd, og den vil da forutsette en «direkte» identitet mellom Guds ord og menneskeord i det profetiske og apostoliske vitnesbyrd, ikke bare en «indirekte» (jfr. K. Barth).[25]) Kristus-vitnesbyrdet blir da å forstå i videste omfatning, slik det fra gammelt av kommer til uttrykk i kirkens trinitariske bekjennelse, for

23) Jfr. *S. Odland*, Den ntl. kanon (Kra. 1922) s. 65 ff., hvor det under oppgjør med ortodoksien (s. 68 ff. og 89 ff.) utformes en teori som medgir «Muligheden af, at de hellige Forfattere, hvor det gjælder Spørgsmaal som ikke vedrører det religiøs-etiske Læreindhold, altsaa Spørgsmaal af udvortes historisk, kronologisk, geografisk, naturvidenskabelig o. lign. Art, ikke har været hævede over den paa deres Tid raadende almenmenneskelige Erkjendelses Skranker» osv. (s. 92).

24) Athanasianums tese om inkarnasjonen som en *adsumptio humanitatis in Deo* (33) har klare belegg i N. T., jfr. særlig Johs. 3, 13 (se Fr. Büchsel til stedet i Das N. T. Deutsch, bd. I, 2, 1937, s. 53), smlgn. 1, 18 om den inkarnerte «i Faderens skjød». Den tilsvarende forståelse av kenosen finnes uttrykt Johs. 10, 17—18, jfr. Matt. 20, 28 og Fil. 2, 6—8, smlgn. Jes. 53. På samme måte har tesen om den inkarnerte som *perfectus Deus, perfectus homo* (30) klare belegg i de nedenfor anførte steder fra Kol., jfr. også Konkordieformelen art. VIII.

25) Jfr. *L. Aalen*, Karl Barths skriftsyn, i T.T.K. 1940, s. 77 ff.

Gud møter oss nettopp i Kristus-åpenbaringen både som skaper, forløser og helliggjører (jfr. overskriftene til trosartiklene i Luthers lille katekisme). Men den omtalte kenose hvori Guds ord som menneskelig vitnesbyrd framtrer, kan samtidig synes å gjøre den nevnte identitet illusorisk ved å utlevere vitnesbyrdet til en historisk kritikk som truer med å gjøre selve budskapet problematisk.

Denne vanskelighet nytter det ikke å komme forbi bare med en kvantitativ distinksjon hvoretter bibelordets autoritet begrenses til et sentralt «religiøs-etisk område» mens det øvrige stoff betraktes som mer eller mindre perifert og dermed lettere kan tenkes åpent for «feil og unøyaktigheter».[26]) All den stund den bibelske åpenbaring i hele sin trinitariske omfatning ikke bare møter oss som tidløse sannheter, men framtrer som historisk overlevering og i evangeliet som sådant endog har karakteren av historisk beretning med Kristi død og oppstandelse som sentral bestanddel av overleveringen, synes unektelig hele Kristus-vitnesbyrdet å være utlevert til de kritiske problemer som historieforskningen også her må ta opp.[27]) Når så attpå hele det bibelske verdensdrama, like fra skapelse og syndefall, gjennom frelseshistorien og fram til dom og fullendelse, framtrer i en kosmisk og kronologisk dimensjon som helt sprenger rammen for en rasjonal virkelighetsforståelse, da er det ikke å undres over at man har ment å måtte gripe til en «avmytologisering» av budskapet for å gjøre det akseptabelt (jfr. Bultmann).[28])

Å gå nærmere inn på hele denne problemkrets vil her føre for langt, men noen prinsipielle antydninger av i hvilken retning løsningen for en kritisk betraktning ligger, må vi likevel søke å gi. Først er da å si at så sant det bibelske budskap etter sitt eget vitnesbyrd er gitt oss for å gjøre «vis til frelse ved troen på Kristus Jesus» (2 Tim. 3, 15), da er det dermed også gitt en synsvinkel (scopus) for den teologiske utleggelse av det hvoretter vi fritas fra å oppfatte noen del av det som læreutsagn om verdensbildet, om natur- og verdenshistorie el. lign. Riktignok inngår visse kosmologiske og kronologiske strukturelementer fra en antikk verdensbetraktning ikke bare i Bibelens tale om skapelse og syndefall (urhistorien), om dom og fullendelse (eskatologien), men også i Kristus-vitnesbyrdet i engere forstand (jfr. Johs. 3, 13; Ef. 4, 8—10;

26) Jfr. *O. Hallesby*, Den kristelige troslære bd. I (2. utg. 1925) § 22, 4 (s. 189 ff.), som mer enn Odland (ovenf. anm. 22—23) har en noe kvantiterende betraktningsmåte, men i hovedsaken beveger seg på samme linje.

27) Jfr. *Martin Kähler*, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus (2. utg. 1896), den gang lite forstått av eksegetene, men senere mer alment anerkjent som banebrytende (nytrykk Leipz. 1928).

28) Jfr. ad Rud. Bultmanns program *Sv. Aalen* og *L. Aalen*, Bakenfor inferno (Oslo 1955) s. 52 ff., med litteraturhenvisninger i anmerkningene.

1 Pet. 3, 18—20). Men allerede et blikk på behandlingen av inkarnasjonens, kenosens og soteriologiens problemer i det kirkelige dogme viser at de nevnte elementer ikke nødvendigvis inngår i selve den dogmatiske gehalt i det bibelske budskap, men snarest kommer i betraktning som forestillingsmateriale og dermed som språklige uttrykksmidler.[29]) Men her gjelder igjen at selv om dette materiale stammer fra en «foreldet» kosmologi og kronologi, er det så langt fra noen mangel ved Kristus-vitnesbyrdet som sådant at det er ikledd denne språkdrakt, at det tvert om hører til budskapets egen indre økonomi at det taler et språk som alle mennesker umiddelbart forstår uansett kulturnivå og utviklingstrin. Budskapet selv er likevel etter sin strengt dogmatiske gehalt i og for seg uavhengig av strukturen i det nevnte forestillingsmateriale, og for så vidt er en avmytologisering her i virkeligheten overflødig.[30])

Hvor man likevel mener å måtte fastholde kravet om en avstreifing av mytiske trekk i budskapet, beror det bare for en del på at man ikke forstår å gjennomføre den distinksjon mellom forestillingsmateriale og dogmatisk gehalt som det kirkelige dogme legger for hånden. Det beror framfor alt på at man i likhet med den liberale teologi fortsatt opererer med visse moderne fordommer når det gjelder den kosmisk-dramatiske dimensjon både i dogmet som sådant og i det bibelske budskap, med den følge at slike fordommer i realiteten blir bestemmende for den historisk-kritiske problematikk i bibelforskningen. De kritiske «resultater» behøver her ikke å framgå av selve den historisk-kritiske *metode*, men vil til sist avhenge av de saklige *kriterier* som metoden benytter seg av, og her vil det da stadig dreie seg dels om det gudsbegrep som forutsettes og dels om forståelsen av det *under* som nå engang inngår i det bibelske frelsesdrama også fra dogmatisk synspunkt sett. Til syvende og sist vil alt vesentlig her stå og falle med eksegetens og dogmatikerens standpunkt til det ene store under som heter Jesus Kristus, sann Gud og sant menneske, og dermed kommer vi til den side av saken som særlig berører teologien som kirkelig funksjon.

29) Jfr. eksempler overfor anm. 24. Bare hvor man f. eks tolker Fil. 2, 6 ff. i samsvar med den moderne kenoselæres tale om en depotensert guddom i kristologien, kan det ha noen mening med *W. G. Kümmel*, Mythische Rede und Heilsgeschehen im N. T. (Coniectanea neotest., Lund og Kbh. 1947) å reise krav om en avmytologisering av slike trekk (s. 109 ff.). Hvor lite rom det kirkelige dogme gir for en så vidt mytologisk eksegese, framgår best av den klassiske lære om Kristi *status duplex*, jfr. *Bj. Skard*, Inkarnasjonen (Oslo 1951) s. 118 og 126 ff. Tilsprang til en gjenopptagelse av den klassiske kristologi i eksegesen finnes bl. a. hos *H. O. Gibb*, «Torheit» und «Rätsel» im N. T. (Stuttg. 1941), jfr. s. 44 ff., mindre derimot hos *O. Cullmann*, Die Christologie des Neuen Testaments (2. utg. Tüb. 1958).

30) Jfr. *Edm. Schlink* i Studium generale bd. I (Berlin etc. 1948): «Wer die Bibel entmythologisieren wollte, übersähe, daß ihr Zeugnis samt und sonders bereits entmythologisiert ist, da Gottes Wort, in der Offenbarung eingehend in die Sprache der Menschen, die Mythen der Menschen durchbrach» (s. 203).

IV.

Som allerede antydet har det kirkelige dogme i Kristus-bekjennelsens skikkelse stadig så å si gått foran når det blir spørsmål om en saklig adekvat forståelse av det bibelske budskap. Det er da også betegnende for den teologiske situasjon av i dag at moderne bibelforskning er ved å finne tilbake fra en rasjonal «forutsetningsløshet» til det faste orienteringspunkt som ligger i det bibelske Kristus-vitnesbyrd slik det fra gammelt av er blitt tolket gjennom kirkens bekjennelse.[31]) Det betyr nok langt fra at man for alltid er ferdig med den blindgate som en rasjonalistisk bibeltolkning representerer, men det kan i hvert fall sies at bibelforskningens egen historie på denne måten både negativt og positivt har levert en indirekte bekreftelse på den paulinske sats at kirken i kraft av sin bekjennelse er «sannhetens støtte og grunnvoll» (1 Tim. 3, 15, jfr. v. 16).

Ingen ringere enn *Albert Schweitzer* har i denne sammenheng spilt en betydningsfull rolle med sitt fremste teologiske ungdomsverk, «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» (2. utg. 1913), hvor han påviste det forgjeves i en forskning som temmelig uforvarende kom til å tolke N. T. ut fra et moderne humanitetsideal og dermed var havnet i rene konstruksjoner.[32]) Selv viste han seg bare altfor bundet av det moderne menneskes forutsetninger til å gjøre alvor av det eskjatologiske sikte som han ville gjøre til tolkningsprinsipp for evangeliene, men han bidro i hvert fall på sin måte til å åpne forskernes øyne for det radikalt fremmedartede i det bibelske budskap.[33]) Når det kommer til stykket, stilles både historisk forskning og dogmatisk tolkning her på valg mellom Bibelens eskjatologiske virkelighetsforståelse og enhver annen forståelse av tilværelsen, og da det er Kristus-skikkelsen som her danner vendepunktet, betyr dette igjen at det bibelske vitnesbyrd om ham enten må tas alvorlig som det budskap det selv gjør krav på å bringe, eller også bortforklares som en mytisk ikledning av visse moralske og religiøse ideer.[34])

Vi står her uten tvil ved den dypeste forklaring både til de eksegetiske og dogmatiske kontroverser innenfor teologien og til den stående spenning som rett som det er fører til konflikt mellom en bibeltro teologi og en sekularisert profanvitenskap. Den eskjato-

31) Jfr. *Nils A. Dahl*, Rett lære og kjetterske meninger (Oslo 1953) s. 156 ff.: Problemet «Den historiske Jesus», smlgn. nedenfor anm. 34.
32) Jfr. *A. Schweitzer*, 2. utg. (nytrykk Tüb. 1921), særlig s. 631 ff.
33) Jfr. *Gösta Lundström*, Guds rike i Jesu förkunnelse (Stkh. 1948) s. 86 ff.
34) Jfr. *W. G. Kümmel*, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Freib./Münch. 1958) som behandler nyorienteringen fra og med Barths Römerbrief s. 466 ff.) og berører dialektikken mellom bibelforskningens historiske objektivitet og N. T.'s krav om personlig «Entscheidung» (s. 520).

logiske dimensjon i det bibelske drama, som har sitt sentrum i Kristi død og oppstandelse og strekker seg fra skapelse og syndefall på den ene side og til verdensdommen og den evige nyskapelse på den annen, sprenger enhver form for rasjonal virkelighetstolkning, og derfor vil kontroversene og konfliktene her ikke være til å unngå. At teologien for sin del altfor ofte har hengt seg opp i falske forutsetninger når det gjelder naturhistorie og verdensbilde m. m., er en sak for seg.[35]) Men også hvor denne vanskelighet ryddes ev veien, blir spenningen dypest sett stående i den utstrekning teologien opprettholder det eskjatologiske perspektiv som både det bibelske vitnesbyrd og kirkens bekjennelse rett forstått er uttrykk for.[36])

I virkeligheten gjør en teologi som her stiller seg solidarisk med Kristi kirke, også profanvitenskapen en uvurderlig tjeneste ved som vitenskap å fastholde dette bibelske perspektiv og dermed på forskningens eget plan å bli stående som et vitnesbyrd om at det gis dybder og gåter i tilværelsen som mennesketanken ikke kan rå med så lenge denne verden består. Dertil kommer at i kraft av det overlys over tilværelsen som møter oss i evangeliet om det kommende gudsrike, framtrer også den falne verden som en Guds verden, bestemt til å gjenoppstå av verdensdommen og inngå i riket i form av «en ny himmel og en ny jord» (Åpenb. 21, 1, jfr. v. 5). Ut fra dette gjelder ordet at «i ditt lys ser vi lys» (Salme 36, 10), at det fra evangeliet faller et sannhetens lys også over alle jordiske forhold og menneskelige anliggender. Derfor har da også teologien som vekter ved selve lyskilden i Guds ord opp gjennom århundrene inngått i den vesterlandske universitetstradisjon som i sin tid er framgått av den kristne kirke.

Først med den avkristningens tidsalder som har villet stå i «opplysningens» tegn, er den latente spenning brutt ut i åpne konflikter som har truet med å føre til skilsmisse mellom teologi og profanvitenskap. For evangelisk teologi får det være en påminnelse om at dens anliggende egentlig ikke er av denne verden og at den derfor strengt tatt ikke kan innrangeres i et vitenskapenes system. Etter sin «tekniske» side vil teologien som sagt måtte benytte seg av de samme midler og metoder som i annen åndsvitenskap hvor det arbeides med filologiske og historiske problemer. Men når det gjelder selve det bibelske budskap, det som er den kristne kirkes livsanliggende, da dreier det seg til sist hverken om filologi eller om

35) Jfr. *Tor Aukrust*, Kristendom og verdensbilde (Oslo 1953).
36) Jfr. *Edm. Schlink*, Theologie der luth. Bekenntnisschriften (Münch. 1940): «— es finden sich in ihnen so wenig besondere eschatologische Artikel, weil ihre ganze Lehre in allen ihren Lehrstücken voller eschatologischer Erwartung ist» (s. 365).

historisk-kritisk akribi, hvor uunnværlig slike hjelpemidler enn må sies å være. Til sist blir det dypest sett spørsmål om den strengt personlige kongenialitet med budskapet, den forståelse av evangeliets «hemmelighet» som bare kan finnes i kraft av den «åndelige» bedømmelse som er en gave fra oven (jfr. 1 Kor. 2, 14—16). Denne kan ingen ta seg til, men den fås som nådegave «im Raum der Kirche», og kirken kommer da med sin Kristus-bekjennelse inn som teologiens egentlige subjekt når det blir spørsmål om sann eller falsk lære (jfr. 1 Johs. 4, 1—6).[37])

Det betyr ikke at den teologiske forskning skal gjøres til et slags underbruk under et kirkelig læreembete eller til et organ for en synodal eller episkopal eller eventuelt også for en statslig kirkeledelse, slik at den i realiteten bare blir et talerør for bestemte kirkelige eller eventuelt også ukirkelige interesser. Noe slikt er ikke bare tilfelle innenfor romerkirken hvor det høyeste læreembete tenkes å representere en fortsatt åpenbaring.[38]) Det samme blir på sin måte gjeldende også hvor man med Schleiermacher hylder et nyprotestantisk tradisjonsprinsipp eller hvor man som den moderne reformerte kristenhet i vest dyrker en mer eller mindre utpreget seminarteologi.[39]) Følgen blir bare altfor lett at distansen mellom kirke og lærenorm blir opphevet, slik at teologien ligger under for en eller annen kirkelig eller eventuelt også for en ukirkelig opinion. Innenfor lutherdommen vil kirke og teologi måtte stå i et prinsipielt annet innbyrdes forhold som gjør det mulig for teologien på selvstendig måte å overvåke distansen mellom de gjeldende lærenormer og den kirkelige praksis og dermed å ta vare på kirkens bekjennelseskarakter. Det gjelder uansett om det lykkes å opprettholde en konfesjonell universitetsteologi eller om det viser seg nødvendig å gå til opprettelse av selvstendige læreanstalter.

En universitetsteologi som lar seg dominere av en sekularisert statsmakt og dermed ligger under for en ideologisk preget «tidsånd», vil før eller senere stå i fare for å svikte både sin kirkelige og sin vitenskapelige oppgave. Men også hvor teologien tar sin tilflukt til en seminarlignende ordning, kan det for lutherdommen oppstå en lignende fare om teologien ikke samtidig bevarer sin evangeliske lærefrihet også i forhold til de kirkelige instanser. En slik frihet er rett forstått en livsbetingelse for en sann evangelisk teologi, og det gjelder da ikke bare utad — i forhold til alle verdslige instanser, men også innad — i forhold til kirkeledelse og kirke-

37) Jfr. Schlink ibid. s. 5 ff., smlgn. s. 23 ff. og 55 ff.
38) Jfr. oppgjøret med Rom hos *Peter Brunner*, Schrift und Tradition (Berlin-Spandau 1951).
39) Jfr. *Fr. Schleiermacher*, Kurze Darstellung, § 195 ff.

folk.[40]) Hvordan lærefriheten i praksis skal kunne garanteres en kirkelig teologi, er et spørsmål for seg, men under enhver omstendighet gjelder at den bare kan fylle sin kirkelige så vel som sin vitenskapelige oppgave om den har frihet til å være bundet alene til sin gjenstand, det bibelske budskap. Her gjelder det klassiske utsagn av kirkefaderen Augustin: «In ecclesia non valet: Hoc ego dico, hoc tu dicis, hoc ille dicit, sed: Haec dicit Dominus».

Kirken for sin del kan bare bevare sin evangeliske karakter om den er og blir en *ecclesia semper reformanda,* villig til stadig å ha den fare for øye som består i at «menneskelige tradisjoner» får fordunkle eller forvanske dens åndelige grunnfunksjoner, som består i at «evangeliet læres rett og sakramentene forvaltes rett» (Conf. Augustana art. VII).[41]) Derfor består teologiens kirkelige oppgave framfor alt i å konfrontere den faktiske læregehalt i kirkens forkynnelse og undervisning med de gjeldende lærenormer, og denne oppgave kan teologien bare løse om den selv står fritt i forhold til aldri så fromme tradisjoner og konvensjoner og dermed virkelig blir i stand til å gå *ad fontes.* Først når teologien på denne måten får øve et kritisk vakthold innad, vil den også kunne fylle sin oppgave som vitenskapelig forskning og dermed også ivareta den nødvendige apologetikk utad.

De spesielle problemer som reiser seg i forholdet mellom den teologiske forskning og presteutdannelsen, får vi her la ligge.[42]) Men så meget må enda sies, at teologiens kritiske oppgave selvsagt også må omfatte kirkens bekjennelse, som via ordinasjonen fungerer som saklig kontrollinstans når det gjelder prestetjenesten. Kan ikke engang det bibelske vitnesbyrd unngå forskningens krysselild, da kan dette enda mindre bli tilfelle med kirkens eget svar på evangeliet slik det er formulert i bekjennelsesskriftene. Men så må det også legges til at selv om det noensinne skulle lykkes den teologiske forskning å levere en gyldig begrunnelse for en avvikende læreoppfatning, kan teologien som sådan aldri treffe noen kirkelig avgjørelse i lærespørsmål. Å revidere omstridte formuleringer i kirkens bekjennelse kan i tilfelle bare være den samlede kirkes sak, og det ville da også forutsette en kirkelig konsens som ikke på noe punkt foreligger i dag.[43])

Den troende og bekjennende kirke har alltid vært og vil fortsatt vedbli å være en *ecclesia militans,* og kampen står i bunn og grunn

40) Jfr. *L. Aalen,* Menighet og teologi, i Luthersk Kirketidende 1958, s. 278 ff.
41) Jfr. *Regin Prenter,* Kirkens grundfunktioner efter luthersk tradition, i Præsteforeningens Blad nr. 40/1959 (fra det nordiske prestemøte i Århus 1959).
42) Jfr. *L. Aalen,* Vår kirkes bekjennelse og dens betydning idag, i T.T.K. 1944, særlig s. 11 ff.
43) Jfr. *Sv. Aalen* og *L. Aalen,* Bakenfor inferno, s. 57 ff.

alltid om den bibelske sannhet.[44]) Teologien arbeider her framfor alt i rustkammeret, hvor sannhetens våpen skal holdes blanke, og jo større troskap teologen vier sitt bibelske tema, desto bedre vil han med sin vitenskap tjene det oppdrag som kirkens Herre har betrodd sine vitner.

44) Jfr. følgende teser fra mitt foredrag i B.P.B. 29. oktober 1956 om «Bekjennelsen som inspirasjonskilde for forkynnelsen»:

I. Hva bekjennelsen er og vil.

1) Bekjennelsen er som trosbekjennelse kirkens svar på evangeliet, slik det en gang for alle er gitt oss i Bibelens profetiske og apostoliske vitnesbyrd om Jesus Kristus forat vi skal gi det videre i vårt eget vitnesbyrd om ham gjennom kristelig lære og liv.

2) Det bibelske Kristus-vitnesbyrd og kirkens egen bekjennelse har like fra først av hørt uløselig sammen som norm for kirkens forkynnelse, og sammenhengen er da den at det bibelske budskap først kan bli kilde og norm for lære og liv i den utstrekning forkynnelsen tjener den felles bekjennelse til Bibelens Kristus.

3) Bekjennelsen er ikke noen «troslov», men den vil som læremessig formulering av troen på Guds ord og gjerning i Kristus tjene til å verne kirkens forkynnelse mot villfarelser og dermed å sikre at menighetens åndelige oppbyggelse skjer på den grunnvoll som er lagt for alle kirketider i det bibelske Kristus-vitnesbyrd.

II. Hva bekjennelsen omfatter.

4) Kristus-bekjennelsen gjelder den treenige Gud, slik han i frelseshistorien har åpenbaret seg som verdens allmektige skaper, som menneskeslektens eneste forløser fra synd og død og Satans rike og som menighetens suverene helliggjører.

5) Som svar på evangeliet gir bekjennelsen oss Bibelens budskap i en hovedsum, idet den risser opp grunntrekkene i det bibelske vitnesbyrd som alene kan gjøre oss vise til frelse ved troen på Kristus Jesus.

6) Begjennelsen forutsetter den åpenbaring av Guds lov som allerede forut for Kristus er skjedd og som fortsatt skjer også i Guds ord til dom over menneskets synd, men selv uttrykker den troen på evangeliet om Guds frelsende nådeshandling i Kristus og kaster derfra lys over både skapelse, syndeforderv og forløsning.

III. Hva bekjennelsen tjener til.

7) Bekjennelsen tjener kirkens forkynnelse og sjelesorg ved stadig å minne om den frelsende sannhet og forløsende visdom som er gitt oss i Jesus Kristus, og den innebærer dermed en påminnelse til kirkens tjenere om troskap mot evangeliets sannhet.

8) Bekjennelsen angir «aldersmålet for Kristi fylde» og står dermed som målestokk for den levende erkjennelse av Guds frelsende kjærlighet som den ene, hellige og almennelige kirke i sin forkynnelse strekker seg opp til og i gjensidig tjeneste innad og utad søker å tilegne seg.

9) Bekjennelsen forbinder kirken i dag med den bekjennende menighet gjennom alle tider, og dermed hjelper den oss til tvers igjennom vår egen tidsbestemte begrensning å istemme den sannhet som i all evighet skal bestå, til Gud Faders ære.

EN RØST FRA REFORMASJONSÅRHUNDRET I NORGE

Biskop Jens Skielderups skrift om tilbedelse av helgenbilder.

Av Halkild Nilsen.

Reformasjonstiden i vårt land er fattig på litterære arbeider, — derfor har det skrift som biskop (superintendent) i Bergen *Jens Skielderup* lot trykke i København 1572 både kirkehistorisk og kulturhistorisk interesse og gir et inntrykk av den åndelige brytning mellom gammelt og nytt religiøst syn som reformasjonstiden gir eksempler på. Den fullstendige tittel på det lille skrift er «En Christelig Undervisning aff den hellige Scrifft om, hvad en Christen skal holde om Affgudiske Billeder oc Stytter udi Kirckerne». Originalen er kjent i bare to eksemplarer (i Oslo og Odense), men *Fredrik B. Wallem* lot i 1904 boken trykke opp igjen i et lite antall eksemplarer med reformasjonstidens typografiske utstyr. Dette skrift synes å være lite kjent i våre dager, men for kirkehistorisk interesserte kan det ha sin betydning å få litt kjennskap til de motiver som ligger til grunn for biskop Skielderups lille bok, og de tanker han der gir uttrykk for.

Først en liten introduksjon av forfatteren: Jens Skielderup var bondesønn, født omkring 1510, trolig i landsbyen Skjellerup i Nord-Jylland. Han fikk sin utdannelse ved Københavns universitet, der han i 1544 ble baccalaureus i filosofi, — i studietiden hørte han til en flokk som samlet seg om *Niels Hemmingsen;* han var nylig kommet tilbake fra Wittenberg, der han hadde sittet under *Melanchthons* kateter. Jens Skielderup reiste også til dette reformasjonstidens lærdomssete og tok magistergraden her. I 1550 ble han utnevnt til professor i fysikk ved Københavns universitet, men han har trolig fått mer interesse for legevitenskapen og drev det også til å ta den medisinske doktorgrad i Rostock 1553. Han tok visstnok sikte på en lærestol i denne vitenskap ved Københavns universitet, men det hadde lange utsikter, og da han i 1557 ble kalt til biskop i Bergen etter Geble Pederssøn, gikk han over i

geistlig stilling. Det kan synes underlig for vår tid at en naturvitenskapsmann tar et slikt skritt, men Jens Skielderup levde i polyhistoriens tidsalder, da de lærde i motsetning til våre dagers spesialister, maktet å favne med sin viten vidt forskjellige vitenskaper, og han satt sikkert inne med ikke så lite teologisk kunnskap, selv om han synes først å ha hatt betenkeligheter ved å overta bispeembetet. Skielderup hadde nettopp med sin underskrift sluttet seg til den erklæring som Niels Hemmingsen hadde lagt fram om sitt syn på nattverden. I denne sammenheng hadde Skielderup sagt fra at han i dette trosspørsmål ville holde seg til hva han hadde lært ved universitetene i København og Wittenberg. Jens Skielderups episkopat varte fra 1557 til 1582, da han døde; — det er verd å minnes at han som biskop viste seg virksom for å skaffe geistligheten kunnskap. I 1569 tilbød han seg således å holde filosofiske og teologiske forelesninger for landsprestene i stiftet dersom de ville komme til Bergen og oppholde seg der en måneds tid, men han fikk det svar at det falt dem ikke beleilig. Som andre framtredende geistlige i reformasjonstiden ga han unge menn fritt opphold i sitt hus og skaffet dem skolegang for å få dem utdannet til prester.

Hendelsen som er opphavet til biskop Skielderups skrift, er omtalt i *Absalon Pederssøn Beyers* verk «Bergens Kapitelsbog» (Norske Magasin I) og (ikke upartisk) i *Hildebrandt Meyers* «Samlinger til Bergens Kirkehistorie» (Norske Magasin III), og står i forbindelse med den billedstrid som i 1560-årene oppsto i Bergen, og som biskopen på et vis ga årsak til. Den første lutherske superintendent Geble Pederssøn hadde ikke vært særlig streng i sitt reformatoriske syn og sett igjennom fingrer med gamle katolske skikker, slik at da Skielderup kom til Bergen 1557, fant han fremdeles atskillig som ikke var i samsvar med luthersk lære og liturgi. Kirkene var som i katolsk tid prydet med helgenbilder, og de ble trolig av mange fremdeles betraktet med hellig ærefrykt. Biskopen prøvde til en begynnelse å få bort helgenbildene som fantes på Domkirkens høyalter, men da byrådet satte seg imot slikt nymodens påfunn — det lå sikkert også en kompetansestrid bak —, og biskopen ikke følte seg sterk nok til å drive sitt forsett igjennom, gikk tiden uten at det skjedde noen forandring med hensyn til helgenbildene.

I februar 1568 kom riksråd *Jørgen Lykke* til Bergen utsendt av Kongen på inspeksjon, og biskop Skielderup har nå måttet tåle

bebreidelser fordi han ikke hadde vært nidkjær nok i sitt embete. Da han etter dette besøk hadde fått visshet om at han hadde en slik mektig mann som Kongens befullmektigede og styresmaktene å støtte seg til, satte han seg fore å få slutt på «bildedyrkelsen». Sommeren 1569 ble det holdt stiftssynode i Bergen, hvor 28 prester møtte fram, og her vedtok man at alle helgenbilder og alle votivgaver av voks unntatt de som sto ved høyalteret, skulle «saa sagteligen borttages». Tiden gikk uten at det ble gjort alvor av vedtaket, men da i julehøytiden 1570 «nogle gamle Quinder og Kierlinge» hadde vist sin ærefrykt («tilbedt» heter det i kildene) overfor bildene på Domkirkens høyalter, ga biskopen befaling om at disse skulle fjernes, bare to fikk bli stående igjen. Denne beslutning brakte ham i motsetning til byrådet, som mente det betydde et usømmelig inngrep i dets myndighet, og det ble stort røre og forbitrelse blant byens borgere. Ja, det gikk så vidt at byrådet og en stor del av borgerne satte seg fore å holde seg borte fra gudstjenesten. Det kom nå til forhandlinger mellom bispen og byrådet, men disse later til ikke å ha løpt av i videre fredsommelige former, — først da lensherren *Mads Skeel* etter biskopens henvendelse grep inn som mekler, lyktes det å få motsetningene utjevnet og partene forlikte. Byborgerne møtte igjen fram til gudstjenesten, og i en preken søndagen 21. januar 1571 søkte biskopen i Domkirken å forsvare sin handlemåte, og gjorde det klart for folk hvorfor han hadde gitt ordre til at helgenbildene skulle fjernes fra kirkene.

Det bør også nevnes at bildestriden fikk et interessant kulturhistorisk etterspill i Bergen, — Absalon Pederssøn Beyer forteller nemlig ganske kort at i august 1571 oppførtes to ganger på kirkegården ved Domkirken — trolig av latinskoleelever — «en tragedie om bilder», det har sannsynligvis vært et belærende skuespill i reformasjonstidens stil som har funnet sitt emne i de lokale hendelser samme år, — det kan hende det også er en viss forbindelse mellom tragedien og biskop Skielderups skrift.

De synsmåter som bestemte biskopens opptreden, og som han gjorde rede for i sin preken 21. januar 1571, finner vi utførlig framstilt i den før nevnte «Christelige Undervisning». Foruten å gi oss reformasjonstidens syn på utsmykning av kirkene, har den også — og kanskje mest — til hensikt å tjene som et forsvarsskrift for biskopen overfor hans overordnede, som kunne anse ham for lunken når det gjaldt å virke for utbredelse av reformasjonens kristendomssyn.

Skriftet innledes med en henvendelse (datert Bergen 18. april 1572) til «Erlig, Velbyrdig, Viis og Gudfrygtig Mand og streng

Ridder Her Jørgen Lycke». Biskopen minner om besøket i Bergen for 4 år siden da riksråden sammen med de to kongelige fullmektiger kom til «Norgis Rige, at besee oc forfare Landsens leylighed» og på Kongens vegne «at skicke alle Ting til rette udi alle Statter, saa meget som paa den Tid ske kunde efter Leyligheden». De fant da her i Bergen overmåte mange av «de Affguders billeder, som vaare indførde udi den Christne Kircke, synderlige i Paffuedommet, aff Dieffuelen oc Menniskens Blindhed». Det var ikke annet enn levninger av det gamle avguderi, fattige, ulærde og simple folk til forargelse, som også i framtiden kunne bli årsak til avgudsdyrkelse, sier bispen.

Da Jørgen Lykke og hans reisefeller så denne vederstyggelighet, behaget det dem ille, heter det i skriftet, og de klandret biskopen fordi han hadde tålt det så lenge enda det var imot Guds hellige ord. De antydet også at biskopen kanskje ikke hadde den rette mening om slike bilder, eller også at han i denne henseende var mer etterlatende i sitt embete enn han burde. Biskopen opplyser at han ved den anledning unnskyldte seg så godt han kunne, han leverte dem også en skriftlig erklæring som de lot seg tilfredsstille med, dessuten lovet han med tid og lempe å gjøre sitt ytterste for at slik vederstyggelighet skulle komme ut av Herrens hus.

Videre heter det i skriftet at biskopen fremdeles erfarer at mange mennesker ennå ikke har fattet Guds ord så klart at de vet hva de skal mene om slike bilder; ja kanskje noen av dem som er satt til å lære andre, ikke nok akter på hvorledes den hellige skrift taler mot avgudsbilder. Av denne grunn har han utarbeidet denne redegjørelse så både prest og folk av almuen kan vite hva de bør mene og tro om «saadanne affdøde Helligens Billeder». Til slutt i henvendelsen til Jørgen Lykke gjør biskopen oppmerksom på at det lille skrift må tas som et bevis på at han har tatt seg riksrådens påminnelse til hjerte — han forsikrer samtidig at han så langt Gud gir ham sin nåde, vil fremme Guds ære og menneskenes salighet i alt som angår hans embete og kall, han vil med Guds hjelp stri mot alt avguderi og villfarelse etter ytterste evne.

Den lille bok er skrevet som en samtale mellom en prest og en av hans sognemenn, — en gammel og alminnelig nyttet undervisningsform når en på enkel og lettfattelig måte vil gi nyttige kunnskaper eller moralsk eller religiøs belæring. Biskopen får her anledning til å nevne de spørsmål en ulærd mann kan tenkes å ville stille, og i svarene søker han med ettertrykk å avsløre og motbevise de villfarelser folk i samtiden ennå befant seg i. For å forstå

biskopens nidkjærhet i kampen mot «bildedyrkelsen», må en være oppmerksom på at han stadig i denne sammenheng bruker uttrykket å *tilbe bilder*, — han går ut fra at folk viste helgenbildene guddommelig tilbedelse, — av den grunn kan han også betegne det som avgudsdyrkelse og grov synd mot Gud og krenkelse av hans hellige ord.

Bonden er talsmann for det gamle syn og kommer med de innvendinger som kunne gjøres mot å ta bort fra kirkene bilder. Han ønsket til en begynnelse å vite om det er rett at biskopen har latt fjerne de helgenbilder som i så lang tid har stått i kirken og vært holdt i akt og ære. Presten som er talerør for forfatteren, bekrefter det, for — som han sier — de er innført i den kristne kirke av djevelen fordi folk er uvitende om Guds ord, og de tjener bare til å spotte Kristus og hans verk. Bonden er ikke helt tilfreds med et slikt svar, han krever bevis. Presten framhever da at det skyldes at menneskene har veket fra Guds ord i Bibelen og har selv uttenkt en måte å dyrke Gud på. Som skriftbevis for hvorledes slike bildestøtter skal betraktes, viser presten bl. a. til Esaias 44 og Jeremias 10 (det blir som regel ikke vist til bestemte bibelord når Skielderup skal finne støtte for sine påstander). Men hvorledes Gud er, og viser seg, og hvorledes han bør prises, ser en av Ps. 96 og 97. Slike skriftsteder viser — sier presten — at bildestøtter er mennesketankens påfunn og deres henders gjerning. De er innført i kristendommen og beskyttet ved tyranni, vranglære og gjerrighet. Paven verner slike påfunn, bildeskjærere, prester og munker ser seg fordel derav. Det er ingen annen nytte i dem enn brensel for dem som vil skaffe dem vekk.

Bonden ønsker nå opplysning om hvor slike bilder er direkte forbudt i den hellige skrift og presten viser til en hel rekke steder både i G. T. og N. T., og hevder at det fantes ikke bilder i profetenes, apostlenes og martyrenes tid, heller ikke da kirkefedrene lærte, men de ble innført da den rene lære ble forvansket noen hundre år etter Kristus av Paven og hans tilhengere til stor skade og ulykke for den sanne religion.

Bonden undrer seg over at helgenbildene fremdeles er bevart i landskirkene, — en kjensgjerning presten må innrømme, enda mange prester har gjort sitt beste, har de likevel ikke formådd å utrette det de burde, sier han.

Bonden syntes det var ille at man skulle ødelegge så herlige, kostbare bilder; — til denne innvending svarte presten at jo herligere de er, desto mer opptar de menneskenes tanker og oppmerksomhet, det visste også kunstnerne og bildeskjærerne, for de kunne

da lettere og dyrere selge dem. Bonden mente det var for å bemektige seg sølv og gull at man bestemte at bildene skulle tas ned, — men presten påsto at de var helt verdiløse, hadde noe kunnet nyttiggjøres, var det for lang tid siden fjernet og tatt til annet bruk.

Menigmanns dom er ofte underlig, sier presten, og i denne sammenheng gjør han rede for hva som ofte bedrar folk og hindrer dem i å dømme rett. Den første grunn til forkjærte dommer, er at folk dømmer før saken er nøye undersøkt, man lar seg overtale av den ene part uten å høre på motparten, man dømmer bare etter den alminnelige mening, tale og rykter uten å søke noe bevis for påstanden. Noen opptenker sin egen mening, følger den i sin dom og hårdnakket fastholder den selv om den er falsk. Slik har de romerske paver handlet da de etter eget tykke forandret meget i den kristne kirke og innførte villfarelser mot Guds ord. Disse ting som kalles præjudicia, er skadelige i alle dommer og aller mest når det gjelder religion.

Noe annet som hindrer rettferdige dommer, er de menneskelige affekter, f. eks. gunst, hat, vrede, frykt, — alle kristne skal dømme om Guds vilje bare etter hans ord, og ikke etter egen mening og forgodtbefinnende.

Da bonden innvender at bildene har vært så lang tid før oss, og spør hvorfor de ikke kan fremdeles stå i kirken, gir presten som motinnlegg at lang tid kan ikke unnskylde villfarelser. Hadde våre forfedre hatt Guds ord så klart og rent som vi nå har det, og Bibelen oversatt til sitt mål, da hadde de ikke tillatt at Herrens hus ble besudlet med avgudsbilder. Her finner presten anledning til å minnes med takk kong Christian III, som med stor bekostning lot Bibelen oversette og trykke på dansk. At mange av de tidligere prester lot bildene stå, kom av at folk ennå ikke var tilstrekkelig undervist i Guds ord slik som nå, — man måtte bære meget over med ulærde og enfoldige folk, finner presten som unnskyldning.

Bonden framhever at bildene er en herlig prydelse i kirken. — Ja, de er en lignende prydelse «som en beprydet og smycket Hore er udi et Huus, naar hun sidder i en Danne-Quindes Sted», er prestens raske og bestemte svar på denne innvending. Bonden mener at bildene gjør hverken godt eller ondt, og da kan de vel stå, — presten innrømmer at til en viss grad er det nok så, men likevel er de for ulærde og enfoldige folk til fristelse, og det bør alle gudfryktige mennesker ta i betraktning. Vi ser klart på landsbygden her i stiftet, sier presten, at ulærde folk mener at religion og gudstjeneste består i slike bilder og utvortes av mennesker ut-

tenkte kirkeprydelser, derfor ser de det som en stor synd og urett å ødelegge deres helgenbilder når de tåles i Bergen. Bonden innvender til dette at ingen er så uforstandig at han gjør knefall for dem eller tilber dem, men presten er av den oppfatning at det ikke kan sies så sikkert, for det er åpenbart at så ofte presten og menigheten faller på kne, vender de seg til høyalteret hvor bildene står, — man kan derfor ikke nekte at folk bøyer kne for dem. Bonden gir imidlertid ikke opp sine innvendinger, han hevder at man kan likevel ha sitt hjerte og sine tanker vendt mot Gud og ikke mot bildene. Dersom det forholder seg slik, hvorfor skal man da holde på en slik papistisk skikk, spør presten — for det er hykleri å si at man påkaller Kristus og tjener ham alene når man samtidig har slike avgudsbilder for øye. Her uttaler presten (eller Skielderup) seg meget bestemt, det blir hellig iver i hans ord: Nattverdbordet bør være rent og hellig uten slik vanhellig prydelse. Alt som forrettes i kirken, fra prekestol, døpefont og alter angår et forhold mellom Kristus og oss. En rettsindig Guds tjener må grue seg i sitt hjerte når han tenker at alt som forrettes ved dette alter, hører Kristus til, og likevel har han for sine øyne slike djevelske avgudsbilder.

Bonden, som forfatteren lar være ikke så helt uvitende i kirkehistorien, innvender at pave Gregor lærte at bilder er ulærde folks og menigmanns bøker til å få lærdom av. Hertil gir presten det svar at Gregor her ikke bygget på den hellige skrift, for bildene er bare uttenkt av den menneskelige fornuft, beror altså på en falsk tro, som har to skrøpelige støtter: 1) forfedrenes eksempel som man på vrang vis følger og 2) den forkjærte mening om utvortes ting som man gir hellighet. Da bonden framhever at man viser ikke selve bildene ære, men dem de framstiller, får presten anledning å minne om at Gud forbyr strengt at man viser noen skapning den ære og tjeneste som tilkommer ham alene, og bilde av Gud kan ikke tenkes, for hvorledes kan en kunstner gjengi Guds hellige skikkelse som intet menneske har sett.

Bonden tar nå Luther til inntekt for sitt syn, for han grep inn mot bildestormerne i Wittenberg, — til dette svarer presten at det skjedde ikke fordi Luther beskyttet slike avgudsbilder, men fordi lederne for reformasjonen i Wittenberg hadde handlet uten Luthers råd og samtykke. Dessuten voldte de uro i en farlig tid før den nye lære var blitt kjent blant folk, alle rettsindige lærere i den kristne kirke tillater ikke slike bilder i Guds hus. Bonden gjør nå oppmerksom på at bilder ifølge Mose lov var forbudt fordi jødene på den tid omgikkes hedninger og kunne forledes av dem,

men i N. T. fins ikke slike forbud. Presten forklarer sammenhengen slik: tillegget til 1. bud (2 Mos. 20, 4—5) utelot papistene fordi de skulle kunne beholde sine avgudsbilder og ha fordel derav, i N. T. har man visstnok ikke slikt forbud mot bilder, men presten minner om apostelen Johannes' ord: «Kjære barn, vokt eder for avguderi og avgudsbilder» (1 Johs. 5, 21). Den samme Gud som var på den tid, er i dag, og han vil ikke dyrkes på annen måte enn han selv har lært i sitt ord.

Bonden innvender nå at i G. T. befalte Gud selv at det skulle lages bilder: de to cherubim, kobberslangen, Salomo lot også framstille løver og okser i sitt tempel. Presten nytter derved anledningen til å greie ut om bruken av forskjellige slags bilder: 1) de av tre og sten som er innført i den kristne kirke ved menneskenes uforstand til helgendyrkelse, 2) de som Gud påbød i G. T., disse figurer skulle bety noe forgangent, nærværende og tilkommende. Som eksempel forklarer han betydningen av kobberslangen, men da folket misbrukte den, slo kong Ezekias den i stykker (2 Kongebok 18, 4). Den 3. og viktigste gruppe av bilder til verdslig bruk er etter prestens forklaring: a) historiske bilder av hendelser som er skjedd, likeledes «kontrafeier», som man har i sine hus, ved dem er ingen misbruk, b) symbolske bilder, f. eks. fyrstens bilde på mynter, c) bilder som males for å tjene til pryd, kan vel også tillates såfremt der ikke er misbruk forbundet med dem.

Bonden nevner annet som var misbrukt i kirken i pavedømmets tid: alteret, prekestolen, kalk og disk, hvorfor beholder man dem, spør han. Hertil forklarer presten at disse ting er nødvendige i gudstjenesten, man avskaffer bare misbruken og nytter tingene på den rette måte. Bildene derimot har ingen hensikt, de tjener ikke til annet enn til å brennes. Presten påviser nærmere at de ikke kan være til nytte for den som preker, for han skal hente sin lærdom fra den hellige skrift, de gagner heller ikke dem man preker for, — når de sitter og betrakter bildene, akter de mindre på prekenen. De er også unyttige for dem som mottar nattverden, nattverdgjestene skal se for seg Kristus som døde for våre synder og er oppreist til vår rettferdighet. Ved alterbordet skal man ikke søke forlystelse ved forgjengelige bilder.

Er det ikke engang tillatt å ha et krusifiks? spør bonden. Skulle det være et bilde på alteret, måtte det være et krusifiks, er prestens svar, for alt som forkynnes her, bør lyde om Kristus og hans verk alene. Men i denne sak kan presten selv intet svar gi, for den hellige skrift sier ikke noe derom. En kan også frykte for at det senere kan oppstå misbruk slik som i katolsk tid, og i denne

sammenheng nevnes som eksempler tilbedelsen i Fana, Oppdal og Røldal kirker.

Siden bildene skal vekk, hvorfor brenner man dem ikke straks slik som i andre land hvor Guds ord prekes? sier bonden og med god grunn. Presten forklarer at dette skyldes visse årsaker, og her får en også et innblikk i den handlemåte som var karakteristisk for Skielderup og det syn som bestemte den: alle mennesker har ikke fattet Guds ord og er grunnfestet deri, dersom bildene skulle brennes åpenlyst, ville folk bli opphisset, og følgen ble uro og oppstyr. Når slike bilder fjernes fra kirken, begynner de som eier Bibelen, å undersøke flittig hva den sier om denne sak, og når de skjønner at det er mot Guds ord, gir de seg tilfreds, noen hjelper endog til med å få bildene bort. Mange tusen slike bilder er tatt ned og brent uten at menigmann er gjort kjent med det på forhånd, for når det kan skje med lempe, bør man ikke volde oppstyr. Hver prest skal gjøre det hans embete krever, og ikke betas av frykt, men han skal heller ikke på uklok måte utsette seg for fare.

Bonden ønsker så å vite om der slett ingen prydelser kan nyttes i kirken, — etter prestens syn er den beste prydelse i Herrens hus en kristen menighet som hører Guds ord, bruker rett sakramentene og tror og bekjenner Kristus alene som saliggjører, påkaller og priser ham. Skal man ha noen utsmykning da kan man male skriftsteder, — fordi høyalteret er Herrens eget bord, vet presten intet annet som bør være der enn det som betegner Jesus Kristus.

Som man ser nærmer presten seg her sterkt et *reformert syn* når det gjelder utsmykning av kirken, og for å få gi sine ord større autoritet refererer han uttalelser av *Niels Hemmingsen* (i en bok om Johannes' første brev), som med en rekke kirkefedre og Luther helst ønsket at der ingen bilder fins i kirkene, fordi de i framtiden dersom det evangeliske lys skulle formørkes igjen, kunne bli et redskap for den gamle villfarelse. Siden vanens makt er stor, gir Nils Hemmingsen prestene det råd at de må tåle historiske bilder som det ikke er noen falsk mening i. — Kan de ikke befri alteret for bilder, så må de følge eksemplet fra Wittenberg og la male på en tavle Kristi nattverd eller hans korsfestelse og tillate det inntil de ser om det blir gjenstand for misbruk. Niels Hemmingsen vil også tillate et krusifiks i kirken til tegn på Kristi seiervinning såfremt det ikke er forbundet misbruk dermed.

Da så bonden vil vite hvorledes en Guds ords tjener bør forholde seg i denne sak, gir presten det råd at han for det første skal *flittig studere den hellige skrift,* især de steder som handler

om avgudsdyrkelse og avgudsbilder, og lese dem opp for folket idet han legger særlig vekt på forbudene mot slikt. For det annet skal han advare og be øvrigheten utføre sin embetsplikt, dersom den ikke er opplyst nok i denne sak, eller er av annen mening enn Guds ord lyder, da plikter han å undervise øvrigheten ved hjelp av Skriften. Når en Guds ords tjener finner støtte i Bibelen og kjenner øvrighetens vilje, kan han flittig lære, advare og påminne almuen, og særlig kirkens ombudsmenn om at de fjerner slike ugudelige bilder. Men dersom han merker at det er lite eller intet å utrette med belæring, da kan han ifølge Guds ord og øvrighetens vilje, hemmelig skaffe av veien «med største Lempe» helgenbildene.

Som slutning nytter forfatteren anledning til å rette en appell til en rett Guds ords tjener: Han skal lære etter den hellige skrift, og stå imot alt avguderi og falsk lære, men likså meget bør han elske fred og endrektighet så langt det kan skje uten å krenke Guds ære. Forfatteren formaner ham videre til å skikke seg i liv og gjerning så han ikke gir anledning til forargelse ved ugudelig eller lastefullt liv. Men tar noen forargelse av rett og sann lærdom, eller av en nyttig og rettferdig gjerning, da bør han betenke hvorledes han kommer å stå hos Gud og forstandige mennesker.

Dette lille skrift viser oss at biskop Jens Skielderup hadde evne til å gi sine tanker en grei, folkelig form, framstillingen er like lettfattelig for leg som lærd. Vi har ikke bevart noen prekener av ham, bare noen bønner på forordnede bededager i 1563 og 1564 (gjengitt i Absalon Pederssøns «Kapitelsbog»), de viser liksom boken om helgenbildene en klar evangelisk tone. Samtidig med at skriftet bekjemper bruken av helgenbilder, gir det også oppbyggelige tanker og kristelig kunnskap. Det framhever med vekt Kristi frelsesgjerning, intet må fordunkle den, adgangen til Gud må stå fritt åpen, intet jordisk, menneskelig verk må få plass mellom Gud og mennesket. Derav kommer også de til dels voldsomme utfall mot pavedømmets misbruk av helgenbilder og mot at kirkene ble prydet på en slik måte at det opptok menneskenes sinn og forvendte deres tanker om den hellige, usynlige Gud. Stadig framheves den hellige skrift som rettesnor for liv og lære i motsetning til menneskelig fornuft og påfunn.

At Jens Skielderup ellers var ivrig i sitt embete når det gjaldt å kjempe mot villfarelser, har en eksempel på når Absalon Pederssøn

forteller (17. januar 1561) at bispen lot foreta en undersøkelse ved prester hvilken tro og religion flere mistenkelige personer i byen hadde, særlig skulle det bringes på det rene hvem som foraktet ord og sakrament.

Enkelte ytringer i bevisførselen i skriftet om bildedyrkelsen kan nok ha fått en viss tone som minner om reformert kristendomssyn. — De reformerte kirker har som kjent opprettholdt bildeforbudet som det annet bud, og derfor finner en heller ikke i deres kirkeinteriører noen utsmykning med bilder, — ja, som regel ikke engang et krusifiks.

Det kan også i denne sammenheng være av interesse å nevne at *Peder Palladius* i sin «Visitasbok» framhever sterkt (i avsnittet om alteret) at bare høyalteret skal beholdes i de lutherske kirker, fins det noen bilder som folk har valfartet til og hengt voksbarn og krykker opp ved, da skal det tas bort og brennes for å hindre at slike ting blir gjenstand for tilbedelse. *Jørgen Eriksen* (Jens Skielderups svigersønn) hadde også studert i Wittenberg (1568—70) og var blitt påvirket av *Melanchthon* og den filipistiske retning. Som biskop i Stavanger søkte han også til å begynne med å utrydde katolske levninger i skikker og seremonier i kirken.

Biskop Skielderup viste seg ellers som bestemt motstander av en kalvinistisk oppfatning av nattverden. En prest som forkynte slik falsk lære, ble flere ganger advart mot å gi uttrykk for den slags meninger i sin preken. I bildestriden hører vi at han rådet til å gå fram med lempe for ikke å vekke oppstyr, men ellers finner vi flere eksempler på at biskopen kunne vise seg meget hissig og i sin heftighet glemme helt sin bispeverdighet. Hildebrandt Meyer som forteller om slike episoder, karakteriserer bispen som «en heftig cholericus» med «violente passioner».

I bildestriden har biskop Jens Skielderup krav på å bedømmes ut fra sin samtids forhold og kunstvurdering, — det er ikke rett å minnes ham i kirke- (og kultur)historien først og fremst som den der kaster kirkens prydelser ut og ikke hadde sans for kunst og antikviteter. Det var iver for den rene evangeliske lære som drev ham, å sikre den veiet mer for ham enn å beholde de papistiske bilder som hans forgjenger Geble Pederssøn ikke så noen fare ved. Det var forbeholdt en langt senere tid å gi disse ting en estetisk og kunsthistorisk vurdering, og å se dem som minner om og uttrykk for forgangne tiders kunstsans. Biskop Skielderup så bare på deres religiøse verd som reformasjonen hadde redusert til intet.

DET GAMLE TESTAMENTES TEOLOGI

METODISKE HOVEDPROBLEMER

Av Anders Jørgen Bjørndalen.

(Forts. fra nr. 1, 1959)

Åpenbaringshistorien i Israel er, mener Vriezen, båret fram av rekken av profeter fra Moses (Abraham[106]) til Kristus, gjennom deres profetiske preken[107]). Denne preken har hele veien en vesensmessig kontinuitet og dynamisk enhet (begrunnet i felles tradisjon, men særlig i Guds Ånd). Denne kontinuitet og enhet er der «Trotz der persönlichen Züge ihres [profetrekkens] Auftretens und trotz der historischen Bedingtheit ihrer Botschaft durch die jeweilige Situation und der daraus entspringenden Unterschiede ihrer inhaltlichen Aussage . . .»[108]). Vi ser her at åpenbaringsvitnesbyrdet for Vriezen ikke er noe tidløst enslydende opp gjennom historien. Han regner med en viss personlig- og situasjonsbetinget innholdsvariasjon i det profetiske budskap *uten* at dette suspenderer dets vesensmessige kontinuitet og dynamiske enhet. «Die Predigt der Propheten, aber auch die der Erzähler ist — *je im Rahmen ihrer Zeit* — aus Gott geboren»[109]). Da kunne den antagelse et øyeblikk ligge nær, at den «avstand visse deler av GT har til evangeliets preken» er ment som uttrykk for en legitim personlig- og situasjonsbetinget variasjon i det profetiske budskap. Men denne variasjon gjelder *hele* GT, og vi må derfor forstå Vriezen så at de *deler* av GT som har den nevnte avstand til evangeliets preken, virkelig faller utenfor åpenbaringshistorien *overhodet*. Disse deler turde da være preget av rent menneskelige (feil-)følgeslutninger av åpenbaringen[110]), eller av et illegitimt personlig- og situasjonsbetinget avvik fra det ekte, opprinnelige åpenbaringsvitnesbyrd[111]).

Her synes det å bli klart at den egentlige åpenbarings historie for Vriezen *overhodet* er karakterisert ved en enhet uten momenter som har reell teologisk avstand til evangeliets (Kristi) preken, uten andre linjer enn de som fører til Kristus (slik Vriezen forstår disse linjer: som linjer ved siden av de som fører over til jødedommen).

Det forutsettes her at det *i* åpenbaringshistorien, også i over-

gangen fra de gammeltestamentlige profeter til Kristus, *bare* gis en kontinuitet, en enhet. For Vriezen er det ekte, opprinnelige åpenbaringsvitnesbyrd i GT, gudsordets opprinnelige stemme, = det som «durch Jesus selbst kritisch aus den heiligen Schriften des AT aufgenommen worden ist»[112]) — altså åpenbart ikke også det som Kristus står kritisk, antitetisk overfor. Da kan det vanskelig bli plass for noe som NT's Kristusvitnesbyrd kan betegne et brudd med — *innen* åpenbaringshistorien[113]). Sett ut fra Jesu Kristi åpenbaring må GT's menneskelige følgeslutninger av profetenes guddommelig fødte preken ansees opphevet, sier Vriezen[114]). Nå regner NT med et faktisk brudd, der Kristus trer fram i åpenbaringshistorien, Johs. 1, 17; 2 Kor. 3, 14 b, men bruddet tydes av Vriezen vesentlig slik at Kristus bryter med det menneskelig-uekte i åpenbaringsvitnesbyrdet, bruddet adviserer derfor et element i GT som ikke er åpenbaringselement. Spørsmålet etter GT's aktuelle autoritet blir her nødvendig det etter åpenbaringselementet i GT. Mellom GT og NT blir det en forskjell i aktuell autoritet (bare) fordi Kristus (NT) opphever gyldigheten av det blott menneskelig-feilbare element (quantum) i GT. Kristi betydning i denne henseende er for så vidt relativ som allerede GT bærer i seg korrektivet til dette element[115]). Og mellom den nytestamentlige og den gammeltestamentlige *åpenbaring* består her visstnok ingen prinsipiell forskjell i aktuell autoritet[116]).

Denne likeverdighet som Vriezen forutsetter mellom den nytestamentlige og de gammeltestamentlige åpenbaringsgehalter, der han bruker NT's Kristusvitnesbyrd som norm i spørsmålet etter åpenbaringselementet i GT's preken, synes ikke å ta tilstrekkelig hensyn til de antiteser som Skriften selv vel plaserer innen åpenbaringshistorien.

Er det egentlig i prinsippet noe til hinder for at slike tanker i GT som NT teologisk motsier kan være kommet til uttrykk allerede i det ekte, opprinnelige åpenbaringsvitnesbyrd og altså har hatt sin av Gud villede og bestemte tid og funksjon? (Dette er vel også et vesentlig moment i åpenbaringens historiske karakter.) Da må man rett nok si at slike momenter i det gammeltestamentlige vitnesbyrd uttrykker den historiske relasjon, den teologiske avstand mellom testamentene; men også at disse momenter hører hjemme *i* åpenbaringshistorien. Samtidig gjelder da at åpenbaringshistorien *selv* ikke rommer et i teologisk-noetisk henseende enhetlig kontinuum simpelthen, men også fundamentale antiteser, sml. Ez. 20, 20 med Gal. 2, 3 ff., GT's festlovgivning med Kol. 2, 13—17.

En kritisk vurdering av GT's innhold ut fra NT's Kristusvitnes-

byrd avdekker bl. a. antiteser, men ikke hva som i GT er åpenbaringselement og hva som ikke er det. Spørsmålet etter GT's aktuelle autoritet må i samsvar med dette løses fra et spørsmål etter åpenbaringselementet i GT('s preken).

Dette må gjøres såfremt *det* i GT's åpenbaringsvitnesbyrd som virker underkristelig eller sterkt tidshistorisk preget ikke bare skal sees som en funksjon av åpenbaringsvitnenes menneskelige feilbarhet, deres bundethet til tid og miljø osv., men også i en forstand som en funksjon av åpenbaringen selv. I denne sammenheng synes det som om Vriezens oppfatning av åpenbaringens historiske karakter[117]) kommer noe til kort overfor hva Skriften tillegger samsvar med åpenbaringsinnholdet eller åpenbarings kvalitet. Vi skal prøve å illustrere dette ved (her forenklede) synsmåter på momenter i Jeremias' hevnbønner og i slavelovgivningen i GT.

Hevnbønnene og -salmene i GT bærer vel, sier Vriezen, «einen sehr stark menschlichen Zug und sind nicht nur das Gefäss geheiligter Gedanken. Sie sind weit entfernt von der Bitte, die Christus am Kreuz für seine Feinde aussprach, und vom Geist des Vaterunsers»[118]). Jer. 11, 20; 12, 3; 15, 15; 18, 19 ff.; 20, 12 nevnes som eksempler.

Disse bønners teologiske distanse til Kristi bønn på korset er evident. Men i Jer. 11, 20; 20, 12 turde det være et (historisk sett) legitimt teologisk drag som får uttrykk, ikke et blott og bart menneskelig drag.

Hans Wildberger[119]) har hevdet at Jer. 11, 18—20 er talt ut fra Jahweordet 11, 21—23. I så fall er, mener vi, omtalen av hevnen 11, 20 en adekvat tolkning av Jahweordet. Imidlertid er det vanskelig å se at Jer. 11, 18—20 er sekundært i forhold til det følgende. Jahweordet[120]) siterer en trusel mot Jeremias fra Anatotmennene, en trusel som etter sitatets ordlyd har vært talt til Jeremias og således har vært ham bekjent. Men dette kan da neppe være den melding Jeremias sikter til v. 18 f., for den har meldt ham noe han ikke visste, og det var ingen betinget trusel (som i v. 21), men en beslutning eller et forslag om å ta hans liv.

På den annen side betyr dette ikke at v. 18—20 ikke handler om *Anatot*mennenes plan[121]). Sitatet i Jahweordet kan vise til en trusel i sakens tidligere fase, mens beslutningen eller forslaget om å iverksette denne trusel er gjort senere og så ved Jahwes forføyning er blitt kjent for Jeremias. Det synes ikke å være noe i veien for å anta at 11, 21—23 er et svar på klagesangen 11, 18—20, et bønnhørelsestilsagn (for så vidt liknende de tilsagn man antar ble gitt de klagende i templet, sml. Threni 3, 55—57)[122]). Saklig sett ekvi-

valerer sitatene v. 19 og v. 21 hverandre vel, sml. *hambaqšim 'ætnafšękā lemor* som sitatinnføring v. 21.

Jahweordet 11, 21—23 imøtekommer bønnen v. 20, inklusive tanken *'ær'æ niqmātękā mehæm*. Bønnen om hevn er her kledd inn i et utsagn (eller ønske) om at Jeremias kommer (skal komme) til å se hevnen over fiendene. Den ting å dvele slik ved hevnen over fiendene aksepteres på sett og vis ved Jahweordet. Det er imidlertid ikke personlig hevnlyst for så vidt den motiverer v. 20 (det gjør den sikkert), som her aksepteres. Det turde også være andre, teologiske tanker som her er i funksjon. Jeremias venter (ønsker) å få se Jawhes hevn, *fordi* han har lagt sin strid fram for Jahwe (v. 20 b). Denne begrunnelse er vektig. Den henter åpenbart sin gjennomslagskraft fra lovprisningen av Jahwe v. 20 a.

Jer. 11, 20 a; 20, 12 a er muligens element av domsdoksologier[123]). Ps. 7 har v. 10 b—12 en domsdoksologi[124]) som i ordlyden v. 10 b minner noe om Jer. 11, 20; 20, 12. Ps. 7, 10 b—12 prises Gud som den som straffer og som rettferdig rettshjelper; denne doksologi faller utenfor den pragmatiske sammenheng av de spesielle omstendigheter som gjelder den enkelte bedende, den priser «das stets gültige, unveränderliche Rechtswalten Gottes»[125]). Også Jer. 11, 20 a; 20, 12 a hever seg ut fra sammenhengen idet det tenkes på Jahwes dommervirke i sin alminnelighet uten samtidig spesiell applikasjon på Jeremias' akutte situasjon. Hvis Ps. 7, 18 er et takke*løfte* er saksmomentene i domsdoksologien Ps. 7 trolig grunnen under tilliten til at straffen over motstanderne vil komme, Ps. 7, 14—17[126]). Jer. 11, 20 a; 20, 12 a synes å ha en liknende tillitsgrunnende funksjon, hva enten 11, 20 b; 20, 12 b er å forstå som utsagn om at Jeremias vil få se hevnen eller som ønske om at han skal få se den.

I lovprisningen av Jahwe 11, 20 a bruker Jeremias et uttrykksett som kunne synes å innebære: Fordi Jahwe prøver nyrer og hjerte kan han (gi enhver igjen etter hans gjerning, sml. Jer. 17, 10, og således) som den rettferdige dommer sendte hevn over Jeremias' fiender. Men *šofeṭ ṣædæq* v. 20 a$^{\alpha}$ er ikke betegnelse for den rettferdig straffende dommer, tanken om en straffende rettferdighet lar seg bare sjelden ettervise hos profetene[127]). Uttrykket turde heller være betegnelse for den rettferdige dommer, dvs. han som feller rettsavgjørelsene i samsvar med sitt paktsforhold til sakens parter, *šofeṭ ṣædæq* er for så vidt han som *šafaṭ bĕṣædæq* (sml. Ps. 9, 5. 9), se Lev. 19, 15. Om hovedvekten ligger på dommerens paktsforhold til den svake part (sml. Prov. 31, 9), til ham som søker dommerhjelp overfor fiendene (sml. Ps. 35, 24), så henger dette

sammen med at tanken på hjelpen til rett i regelen klinger med i stammen *šft*[128]).

Det er trolig at også *boḥen*-motivet 11, 20 a gjelder begge parter i striden — også den rettferdige, men svake part. Hjelpen til den rettløse, klagende i en rettsstrid beror på at han er prøvet på sin paktstroskap, i Israels kultus synes det å ha vært så at det var den som ble funnet *ṣaddiq* som slapp inn i helligdommen (sml. Ps. 15; 24) med sin klage og sin bønn om rettshjelp *kĕṣidqo*, sml. henvisningen *kĕṣidqi* Ps. 7, 9 og uskyldighetseden Ps. 7, 4—6[129]).

Jer. 11, 20 a har etter dette trolig vekt i sin sammenheng slik at Jeremias venter hevnen fra Jahwe fordi han er den som prøver begge parter i striden og som kommer den som er *ṣaddiq*, men rettløs til hjelp med og i sin domsavgjørelse. Jeremias venter da øyensynlig hevnen fra Jahwe som et korrelat til Jahwes rettshjelp til ham selv, på sett og vis som en side av hjelpen til ham selv.

Slik turde det forholde seg også Jer. 20, 12. Her er rett nok tanken på Jahwe som prøver ikke kombinert med *šft*-motivet i lovprisningen v. 12 a, men i oppfordringen til takk v. 13 nevnes Jahwe som den som utfrir den fattige av de ondes hånd, og dette hører med til hva Jahwe gjør som *šofeṭ*, sml. Ps. 72, 4. 12 ff.; også Ps. 140, 13. — Jer. 20, 13 turde høre med til det foregående[130]), og er da et uttrykk for at utfrielsen, hjelpen som er blitt (evt.: skal bli) Jeremias til del på sett og vis hører sammen med hevnen over motstanderne.

At dommerens rettshjelp til den rettløse har disse to sider kan man også se Ps. 7, 9 f., der bønnen *šåfṭeni YHWH kĕṣidqi* likefram ekspliseres[131]) slik: *yigmår-na raᶜ rĕšaᶜim utĕkonen ṣaddiq*.

Bønnen Jer. 11, 20 intenderer etter ordlyden hevnen, straffen. Også 20, 12 f. ser Jeremias fram til hevnen. Den teologiske bakgrunn turde være troen på Jahwe som paktens herre og som trofast hjelper for den rettløse, hjelpeløse i rettstriden idet han hevdet retten til begge sider i paktsforholdet. Den datidige legitimitet av disse tanker kan man vanskelig nekte, og for så vidt utblikket etter hevnen Jer. 11, 20 (20, 12) beror på disse forestillinger aksepteres det åpenbart ved Jahweordet 11, 21 f. Det er da ufullstendig og ensidig å karakterisere hevntanken på disse steder kun som et menneskelig drag.

Men det er den tro som kan prise Jahwe som *šofeṭ ṣædæq* (11, 20), som *boḥen ṣaddiq* ennå mens hevnen avventes, den tro som alt da kan prise Jahwe for utfrielsen (20, 13), som her aksepteres. Denne tro uttrykker seg ikke i bønnen Jer. 15, 15 ff. Rett nok er hjelpen til den klagende satt i forbindelse med hevnen også her,

men på en annen måte: *wĕhinnaqæm li merodĕfay al-lĕ'æræk 'appĕkā tiqqāḥeni* (v. 15). Hva profeten her intenderer, er utfrielse fra motstanderne, men den skal finne sted *gjennom* hevnen på dem. Her står vi overfor en noe annen konsepsjon enn i Jer. 11, 20; 20, 12 f. Her er Jahwes trofasthet betvilt, sml. 15, 18, og det trolig fordi utfrielsen synes uteblitt, sml. sitatet 15, 11 og v. 15 aβ. Her prises ikke Jahwe som dommer og prøver selv om hevnen avventes[131a]). Forestillingen om hevnen som instrument for utfrielsen har man hatt også ellers i Israel, sml. Ps. 35, 8 -10, en forestilling som imidlertid for Jeremias in statu confessionis var uholdbar. For ved kallelsen hadde Jawhe lovet utfrielse fra motstanderne, Jer. 1, 8. 17 ff., uten at utfrielsen ble bundet til noe bestemt instrument, bare til Jahwes løfte. Så må Jeremias bli ropt tilbake til Jahwes løfte i kallelsesstunden (sml. 15, 19 f. med 1, 18 f.) og til tilliten til løftet. Den påfallende taushet om hevnen 15, 19 ff. understreker at hevnen kommer fra Jahwe (sml. *niqmātĕkā* 11, 20; 20, 12) og er *hans* sak, for *profeten* holdes løftet opp. Om Jahwe har langmodighet eller dom i sinne er i denne sammenheng irrelevant og derfor unevnt.

Innen rammen av sin framstilling av den gammeltestamentlige etikk kommer Vriezen også til GT's slavelovgivning og bl. a. Ex. 21, 1 ff. — På den ene side ser GT de etiske ordninger som forankret i Jahwe, på den annen side har etikken også en naturlig bakgrunn i det sosiale liv[132]). Det er med «etikk» her visstnok tenkt primært på den etikk GT forkynner eller aksepterer[133]). Om GT ser hele etikken som religiøs etikk, d. e. forankret i Jahwe, så er likevel to ulike elementer flytt sammen i summen av de etiske ordninger i GT, mener Vriezen visstnok: Man må ikke forklare hele omkretsen av GT's religiøs-etiske gehalter som religiøs-etiske, dvs. «als direkt und global von Gott eingegeben»[134]), men på den annen side må man heller ikke forklare alt som tilfeldige sosiale foreteelser — dette siste ville, som Vriezen riktig bemerker, være i strid med den israelittiske tros åpenbaringshistoriske horisont[135]). Men i de gammeltestamentlige etiske ordninger gis det altså etter dette elementer som ikke er inngitt av Gud, *men* som er tilfeldige sosiale foreteelser[136]).

I det vesentlige synes det for Vriezen å være elementer av den siste type som begrunner grensene for GT's etikk — dvs. den gammeltestamentlige etikks begrensning sett ut fra NT[137]). I GT's fortellinger blir polygamiet gjennomgående kritikkløst forutsatt[138]); og slaveriet besto framfor, og ble regulert av lovgivningen (som dog ikke tålte ekte slaveri, bare tidsbegrenset skyldslaveri, av pakts-

lemmer)[139]). Disse to momenter begrunnes nærmere med at GT er «*historisch,* auch kultur- und geistesgeschichtlich *bedingt*. Obwohl es von der lebendigen Gottesoffenbarung zeugt, wird es zugleich durch das Leben und die Gedanken seiner Entstehungszeit getragen. Auch die kostbarsten Schätze können nicht anders als in irdenen Gefässen dargeboten werden. Die sie empfingen und weiterreichten, waren Menschen ihrer Zeit»[140]).

Den historisk-kritiske metode etter den religionshistoriske skole spør etter det historisk betingede som det analoge, hvorved «historisk betinget» normalt betyr: framgått av en immanent kausalsammenheng[141]). På denne basis formes så å si av seg selv spørsmålet etter åpenbaringens virkninger i Israel som spørsmålet etter det egenartede[142]), og det er ikke galt. Men hermed er altså ofte begrepsparet «egenartet/historisk betinget»[143]) gitt slik at begrepene betegner hverandres eksklusive motsetning. Når da Bibelens åpenbaringsvitnesbyrd fattes i disse kategoriene, indiserer oppdagelsene av historiske analogier til slikt som åpenbaringsvitnesbyrdet omtaler, eller forutsetter, regelmessig at åpenbaringsvitnet, Israel, på det innenverdslige, historiske plan har mottatt påvirkning: forestillinger fra sin samtidige omverden og impulser fra sin naturlige livsbakgrunn. Men selv om dette i og for seg er rett, bør ikke alt være sagt med det. Oppdagelsen av historiske analogier til slikt som Israels åpenbaringsvitnesbyrd omtaler eller forutsetter kan ikke medføre at slike momenter i åpenbaringsvitnesbyrdet eo ipso ansees som kun betinget av åpenbarings*vitnet,* med mindre først vitnet konstituerer *denne* (vitnesbyrdets) relasjon til det historisk gitte. Da har imidlertid ikke åpenbaringen selv, det ekte, opprinnelige åpenbaringsinnhold, denne relasjon til det historisk gitte. Men dette synes å være en innskrenkning i åpenbaringens historiske karakter. Denne karakter gir seg ut fra GT selv. Jahwe taler inn i historiske situasjoner, ja på sett og vis ut fra dem, sml. de begrunnende sitater i Jahweordet, f. eks. Jer. 5, 11—14; 6, 16 f.; 11, 21. Jahweordet skaper historie, vil Kongebøkene vise[144]). Sinaiåpenbaringen begrunner et paktsamfunn mellom Jahwe og Israel og mellom israelittene innbyrdes, et samfunn med konkrete, objektiverbare ordninger[145]). Og ikke bare åpenbaringsaktenes *form* hos profetene[146]), men også de ordninger som er legitime i paktssamfunnet viser seg i større eller mindre grad å ha analogier.

Det var Israels tro at former av slaveriet var rettslig regulert ved Guds viljesåpenbaring og dermed akseptert av Gud. Naturligvis er det helt *riktig* å si at GT er tidshistorisk preget for så vidt som f. eks. Ex. 21, 1 ff. legaliserer en art skyldslaveri, og slaveriet er

her bare et enkelt av en uoverskuelig mengde av momenter som viser hvorledes GT er bundet til sin tid og sitt miljø. Men: det kan vel tenkes at Jahwes viljesåpenbaring og ikke først det menneskelige åpenbaringsvitne for en tid har *satt* slike etiske ordninger som til en viss grad var avstemt på den historisk gitte sosialetiske situasjon? Dette er vel den nærmestliggende tanke når man leser Ex. 21, 1 ff. At åpenbaringen her likevel ikke var i samsvar med den sosialetiske situasjon i den gammelorientalske kulturverden er på den annen side evident, som det religionshistoriske materiale viser[147]).

Albrecht Alt har søkt å vise at Ex. 21, 2—22, 16 har utenomisraelittisk, og nærmere bestemt sannsynligvis kanaaneisk opprinnelse[148]). Dette gjelder naturligvis bortsett fra senere tilkomne endringer. Stoffet skal være overtatt etter landnåmet, før Israels statsdannelse på Palestinas grunn[149]). Vi skal ikke her undersøke disse synsmåter. Men om de i det vesentlige er rette, blir det spørsmål om betydningen av Ex. 21, 1, som impliserer at det følgende er Jahweord, talt til Moses på Sinai. Alt finner her et uttrykk for en *kanonisk teori:* Det forpliktende lovstoff måtte fortrinsvis stamme fra Jahwes guddommelige vilje og være kunngjort Moses på Sinai. «Was nicht von dort her die Späteren ansprach, hätte offenbar keine unbedingt verpflichtende Kraft für sie gehabt[150]).»

I alle fall tør det være så at Ex. 21, 1 er saklig berettiget for så vidt som det følgende her legitimeres ut fra Jahwes åpenbaring. Den delvis apodiktiske stil Ex. 21, 12 ff. 23 ff. antyder at det foreliggende (evt. kanaaneiske, overtatte) stoff trolig har vært underkastet en ompregning[151]). Dette av religiøse grunner: Et menneskeliv angikk Jahwe direkte, for alt liv tilhører ham, sak om liv kunne derfor ikke behandles ferdig bare mellom (de menneskelige) partnere[152]). Er Ex. 21, 2—22, 16 overtatt stoff, så er muligens stilendringene 21, 12 ff. 23 ff. vitnesbyrd om en kritisk overtagelse av stoffet der det først som kritisk siktet er adekvat som rett i paktslivet under Jahwes herredømme. Saklig sett er dette vel en aktualisering av at Dekalogen Ex. 20 stiller hele det personlige liv inn under Jahwes herredømme. Det er vanskelig å forestille seg hvorledes de stammer som var forpliktet på Sinaiopplevelsen overhodet kunne overta kanaaneisk rettsstoff uten slik kritisk siktning, uten slik aktualisasjon av Sinaiopplevelsen[153]). Nå taler stilendringene vel for at denne siktning av stoffet berodde på eller fant sted gjennom ad hoc talte Jahweord, som altså kritisk legitimerte dette stoffet til bruk i paktslivet. Ex. 21, 1 kan reflektere en slik åpenbaringsakt. Avvikelsene fra den kasuistiske stil gjør det i det minste særlig

tydelig «dass sich hier [i den religiøse sammenheng Israel (evt.) tok de kanaaneiske rettsordninger inn i] eben doch kein neutrales Recht, sondern Jahwe persönlich an den Menschen wendet»[154]). Men også bortsett fra spørsmålet om overtakelse eller ikke er det tekstens faktiske innhold at Jahweåpenbaringen og ikke først Israel har satt den etiske «grense» som Ex. 21, 2 ff. innebærer. Med sitt kriterium for åpenbaringselementet i GT's preken må Vriezen imidlertid skjære bort dette moment.

Det som gir Vriezens metodiske overveielser deres patos er vel særlig disse to ting: Den reformert-teologiske tradisjon han kommer fra og arbeider i[155]), og spenningen i forholdet mellom et åpenbaringssynspunkt og et historisk-kritisk syn på Skriften. Han stiler imot en integrasjon av GT og NT[156]), og han søker å finne veier til å fastholde åpenbaringssynspunktet på testamentene[157]) og den historisk-kritiske tenknings berettigelse[158]). Hvor vanskelig det er å finne den rette veien, illustreres ved at av bokens 343 sider gjelder 101 prolegomena *til* den gammeltestamentlige bibelteologien.

* * *

Mens det typisk religionshistoriske for Eichrodt består i den historisk-genetiske (motsatt den historisk-systematiske) arbeidsmåte[159]), består for Vriezen det typisk religionshistoriske dels i den deskriptive, blott gjengivende art der normative utsagn om aktuell autoritet ikke gis, men dels også i at religionshistorien behandler Israels religion, bibelteologien skal behandle GT('s preken)[160]), dvs. GT's kerygma.

Rekkevidden av denne siste distinksjon har *Gerhard von Rad* pekt på i sin «Theologie des Alten Testaments», bind I: «Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels»[161]). Von Rads arbeid har vært imøtesett med stor interesse, ikke minst på grunn av hans artikler «Grundprobleme einer biblischen Theologie des Alten Testaments»[162]) og «Typologische Auslegung des Alten Testaments»[163]). Fra den sist nevnte artikkelen[164]) refererer vi enkelte trekk i et karakteristisk oversyn over den gammeltestamentlige forsknings historie siden reformasjonen:

Fra reformasjonen til rasjonalismen hadde den typologiske utlegning av GT stor utbredelse. Typologien dreide seg da vesentlig om *facta* (hendinger, institusjoner etc.): hendingene i GT ble sett som analogier til (som typoi til) hendingene i NT. Rasjonalismen hadde ikke blikk for GT's tale om facta, men fant i GT «religi-

onens sannheter» sinnbilledlig foreviget (J. D. Michaelis). Så ble det ikke lenger talt om analogier mellom facta i GT og NT. Etter hvert ble det den historisk-kritiske analogitenkning[165]) som bestemte tolkningen av GT. Den sammenliknende religionshistoriske metode søkte som annensteds, så også i GT etter analogier til religiøse forestillinger — undersøkte altså Israels religion som analogi til andre religioner. Dette er ikke å beklage. Men så ble denne oppgave betraktet som en ekte *teologisk* oppgave: Det betydningsfulle i GT, hva kristenheten skulle søke for seg i GT, ble Israels *religion,* — denne sett som analogi til de øvrige religioner, gjerne som den ypperste av dem alle. At det teologiske arbeid med GT her prinsipielt er deskriptivt og komparativt, er ikke avgjørende for von Rad (det deskriptive moment er ikke nevnt i framstillingen). Poenget er at teologien ikke lenger hadde hendinger eller overhodet facta som gjenstand for sin undersøkelse, men Israels *religion,* altså «Lehren, Wahrheiten, Vorstellungen von Gott, Welt, Mensch, Sünde . . .»[166]). Alt i von Rads lille oppriss av forskningshistorien er siktet inn på dette ene. I denne bestemmelsen av teologiens gjenstand ser von Rad den store, ennå ulegede brist ved den gammeltestamentlige bibelteologi[167]), der rasjonalismens religionsbegrep ennå i dag lever videre[168]). Her blir det lite plass til de ytre, materielle frelsesgoder som Israels tro primært var rettet mot[169]). [Von Rad har senere også henvist til den hegelianske historiefilosofi, som gjennom W. Vatke og Wellhausen samt dennes elever har bevirket at GT gjerne blir oppfattet som idéhistorie[170]).]

Avgrensningen mellom religionshistorie og (det som bør være) bibelteologi skjer her på gjenstandsbestemmelsens plan og *kun* der, altså helt annerledes enn hos Eichrodt og også annerledes enn hos Vriezen. I de metodiske overveielser i sin bibelteologi behandler von Rad da også først og fremst spørsmålet om bibelteologiens gjenstand. Dermed fattes dens *oppgave* på ny måte.

Israels *religion* er et studieobjekt som stadig igjen må undersøkes, men av den alminnelige religionsvitenskap[171]). Den gammeltestamentlige bibelteologis gjenstand skal overhodet ikke være Israels åndelig-religiøse verden og dets sjelelige forfatning, heller ikke dets trosverden. Alt dette finner en bare ved å slutte *tilbake* fra Israels gamle dokumenter. *Teologen* må beskjeftige seg med det som Israel i disse dokumenter har sagt, bekjent om *Jahwe.* Teologen skal umiddelbart beskjeftige seg med dette vitnesbyrd og spørre etter de enkelte teksters kerygmatiske intensjon[172]).

Når Israels vitnesbyrd alene får rangen av gjenstand for den bibelteologiske undersøkelse og framstilling, svarer det til en be-

stemt oppfatning av vitnesbyrdets formale art: Det viser bort fra den som vitner og hen på noe annet, hen på en «sak», som det vitnes *om*. Naturligvis kan vitnets person og tro være av stor interesse. Men teologien må høre på vitnesbyrdet og la seg føre av det til saken det vitnes om. Altså ikke «der Zeuge», men «das Zeugnis» skal den teologiske undersøkelse spørre etter. Det er særlig i Karl Barths antiantroposentriske posisjon disse synsmåter er blitt framhevet[173]). I forlagsreklamen for von Rads bok heter det at «Methodisch wird in der von Rad'schen Theologie unterschieden zwischen Zeuge und Zeugnis . . .»[174]).

Hos von Rad blir vitnesbyrdets formale art i det minste tetisk fastholdt for den bibelteologiske arbeidsgang: framstilt blir bare innholdet i Israels vitnesbyrd, og «. . . die Glaubenswelt ist nicht der Gegenstand der von Israel aufgerichteten Zeugnisse von Jahwes Geschichtshandeln. In seinen Geschichtszeugnissen hat Israel doch nicht auf seinen Glauben, sondern auf Jahwe hingewiesen»[175]).

Det er klart at der er noe riktig i dette at vitnesbyrdet viser bort fra vitnet og hen på noe annet. Endog der hvor en profets personlige ord er trukket inn i budskapet, som f. eks. Ez. 24, 15—18, er *saken* det dreier seg om noe helt annet enn profetens person og familieforhold, 24, 19 ff. Esekiel var her *tegn*, 24, 24. Et liknende forhold trer i dagen ved profetenes tegnhandlinger: Beretningene om disse er primært ingen biografier, alt — også opplysningene om profetens eget liv — sikter på forkynnelsen og dens budskap. Sml. W. Zimmerli til Ez. 3, 16 a. 22—5, 17[176]): «Des Propheten βίος ist soweit vom Prophetenwort mitberichtet, als er vom Jahwewort her verkündigungskräftig gemacht ist.» Til Hosea 3 oppfattet som memorabile, altså uten biografisk sikte, sml. H. W. Wolff til stedet[177]).

På den annen side vil Gen. 15, 6 uomtvistelig fortelle om Abrahams *tro*. Overhodet har GT også et vitnesbyrd om mennesket, og om bibelteologien utelukkende skal beskjeftige seg med Israels vitnesbyrd om Jahwe, blir det vel vanskelig å få rom til en eller annen form for gjengivelse av dets vitnesbyrd om seg selv[178]).

Nå kunne det vel også ut fra von Rads eget formhistoriske synspunkt sies at form i GT jo ikke er underkastet forfatteres, fortelleres, tradenters forgodtbefinnende, men tilordnet livssituasjoner slik at formene bestemmes av forholdene i de ulike livsområders situasjoner og dermed bindes til bestemte innholdsgehalter. Dette betyr jo at utsagnet bærer med seg et element av formens «Sitz im Leben» og dermed av det talende subjekts situasjon, slik at utsagnet neppe er et rent objektivt sak-utsagn som bare handler

om *noe,* noen (annet, annen), men — implicite — også sier noe om det talende subjekt, om vitnet[179]). Men dette turde nettopp stemme med von Rads posisjon. Han er nemlig utvilsomt ikke *gått ut fra* overveielser omkring vitnesbyrdets formale art, men gir i bibelteologien frukten av sine form- og tradisjonshistoriske forskninger over Israels historiske overleveringer[180]).

I GT's historiske overleveringer har vi det bilde av Israels historie som Israel selv har gitt oss. Denne historieframstillings karakter trer klart fram i Israels *bekjennelser,* slik von Rad i form- og tradisjonshistorisk arbeid mener å kunne påvise dem. Det dreier seg her dels om korte, formelaktige språk der Jahwe betegnes som den som har ført Israel ut av Egypten eller som den som kalte fedrene og lovte dem landet, osv. Disse uttrykk er formhistorisk i regelen å forstå som kultiske epikleser[181]). Men ved siden av disse epikleser gis det også mer omfattende, Credo-aktige summarier over frelseshistorien, det viktigste av disse er Dt. 26, 5—9. Dette stykke er et Credo — en bekjennelse: tiltale og bønn mangler; og her rekapituleres frelseshistoriens hoveddata fra fedretiden til landnåmet i streng konsentrasjon om de objektive historiefakter[182]).

Disse hendinger i historien framstilles, som man vil se, ikke som nakne fakta i og for seg, men som Jahwes gjerninger. Disse ganske korte formularer har altså en uttalt teologisk karakter, *som* historieberetninger. Og såframt disse formularenes «Sitz im Leben» er kultiske situasjoner, er dermed etter vår mening noe avgjørende sagt om *intensjonen* i disse formularene: Israel kan ikke ha ment å tale om seg selv i kulten, men primært om Jahwe — hvilket også stemmer med ordlyden i de nevnte formularene. Men det adekvate eksegetiske spørsmål er framfor alt det som går i samme retning som tekstene vil uttale seg i. Disse tekstene bør altså undersøkes i samsvar med deres intensjon, dvs. som bekjennelser av Jahwes gjerninger i historien[183]). Ikke: hva røpes her om Israels tro og kultus? men: hva bekjenner Israel her om Jahwes gjerninger i historien? blir det teologiske hovedspørsmål.

Nettopp omkring slike «kjerner» av korte kultiske rekapitulasjoner av frelseshendingene har Hexateuch-overleveringene[184]) «krystallisert» seg, mener von Rad[185]). Og stort sett har «kjernenes» kerygmatiske intensjon og teologiske karakter satt seg igjennom og preget hele historieoverleveringen[186]). Hexateuchen oppfattes i det vesentlige som uttrykk for at Israel i generasjon etter generasjon søkte å gripe og forstå historien på nytt i dens betydning[187]) — som frelseshistorie. Israels *teologiske* arbeid besto her for en vesentlig del i å forarbeide, kombinere og tyde aktuelt de historiske over-

leveringer[188]), hvorved disse «vokste». De teologiske tanker ble aldri gitt noe samlet, systematisk uttrykk, men konsekvent framstilt i tilknytning til frelseshistoriens hendinger[189]), hvilket ikke er uttrykk for primitivitet, men nettopp for at de teologiske tanker for en vesentlig del var tanker om frelseshistoriens betydning[190]). Alt som Israel har sagt om Jahwe, er egentlig sagt om hans gjerning i historien[191]). — Så forteller hele den gammeltestamentlige historieoverlevering etter «utgangspunkt og midtpunkt» (von Rad) om Jahwes gjerning i historien. Dette gjelder også det deuteronomistiske og det kronistiske historieverk (selv om de ikke som Hexateuchoverleveringene er bygget opp omkring faste kultiske formuleringer av frelseshistoriens hoveddata)[192]).

Det teologisk adekvate hovedspørsmål til Israels historie-overleveringer blir spørsmålet etter det som sies om Jahwes gjerninger i historien[193]). Den sentrale gjenstand for den gammeltestamentlige bibelteologi blir — for så vidt angår disse overleveringer — Israels vitnesbyrd om Jahwes historiehandling[194]). Det blir en genuin *teologisk* problemstilling å nærme seg Israels historiske overleveringer *som* historieframstillinger. Dette er et hovedsynspunkt i von Rads konsepsjon, og reiser et spørsmål angående forholdet mellom teologi og historisk-kritisk metode. Dette kommer vi tilbake til. Men de framførte synspunkter spiller også en viktig rolle når det gjelder opplegget av den gammeltestamentlige bibelteologien.

Von Rad avviser en systematisk framstilling for størstedelen av sin bok. På den ene side er det i GT tale om flere åpenbaringsakter — i NT bare om en —, og ingen av de gammeltestamentlige åpenbaringsaktene blir av *hele* GT betraktet som *den* grunnleggende Jahwegjerning så den kunne være det altbestemmende midtpunkt, ut fra hvilket de andre åpenbaringsakter kunne tydes og settes i teologisk relasjon til hverandre[195]). På den annen side gjelder i samsvar med det vi ovenfor nevnte, at Israels teologi som historietyding alltid bare ble uttrykt i tilknytning til framstillingen av frelseshendingene; de gammeltestamentlige historieoverleveringer viser «—kaum ansatzweise — das Bestreben . . ., Glaubensinhalte 'systematisch', d. h. nach ihrer begrifflichen Zusammengehörigkeit, zu entfalten oder abzugrenzen»[196]). Så ulike overleveringene enn kunne være[197]), så ble de stilt sammen der de dreide seg om samme hending — uten å bli noe særlig avpasset etter hverandre innholdsmessig sett[198]).

For en gjenframstilling av Israels historieteologi — dette er øyensynlig hva von Rad vil gi — anbefaler det seg da å la stoffet bero i de frelseshistoriske sammenhenger som Israel har utfoldet det

i[199]). Derved vil man også kunne få fram Israels teologiske arbeid med overleveringene[200]). «Wir würden uns den Zugang zu dem Eigensten der theologischen Arbeit Israels von vornherein verbauen, wenn wir die Geschichtswelt nicht in der Aufeinanderfolge und in der inneren Verknüpfung ernstnehmen wollten, wie sie Israel sich selbst zurechtgelegt hat», sier von Rad[201]). Han ordner derfor framstillingen etter de store, avgjørende hendinger i frelseshistorien, og behandler ved hver av dem de ulike tradisjoners «tydinger». Han legger betont vekt på at man ikke skal søke å rekonstruere idémessige og systematiske sammenhenger der hvor Israel selv ikke har sett eller framhevet slike[202]).

I den sentrale delen av sin bok framstiller von Rad «Die Theologie des Hexateuch», og disponerer slik: Die Urgeschichte, Die Vätergeschichte, Die Herausführung aus Ägypten, Die Gottesoffenbarung am Sinai, Die Wüsten-Wanderung, Die Auffassungen von Mose und seinem Amt, Die Verleihung des Landes Kanaan. Innen hvert av disse «rom» vises de enkelte tradisjoners hovedinnhold, og siden behandles bl. a. det deuteronomistiske og det kronistiske historieverk — under temaet «Die Gesalbten Israels»[203]). GT's store historieverker gjelder ikke bare ulike tidsrom og hendinger. De har også «sehr verschiedene Auffassungen von der fortschreitenden Heilsgeschichte», mener von Rad[204]), og tradisjonshistorisk sett ulikeartet tilblivelse[205]). Det er da rimelig at han behandler hvert av disse historieverkene separat.

Von Rads bestemmelse av bibelteologiens gjenstand: Vitnesbyrdet om Jahwes gjerninger i historien, sprang noe ensidig ut fra synet på det gamle Credo (Dt. 26). Den utvides på grunn av de gtl. tradisjoners «vekst». Så behandles ikke alene handlinger, hendinger, men Mose embete og siden bl. a. mennesket, Israel selv. — Israel har ikke vært taust overfor Jahwes gjerninger i historien, det har «*svart*», i historieberetningenes «Vergegenwärtigung» av disse gjerningene, og i bønn, lovprisning, spørsmål, klage[206]). Israels svar viser hvordan Israel ble klar over seg selv nettopp der det trådte fram for Jahwe. *Her* gir Israel de teologisk viktigste utsagn om seg selv.

Betegnende nok har von Rads antropologiske kapitel titelen «Israel vor Jahwe». Her blir hans teosentriske innstilling synlig: Jahwes handling — og Israel idet det er ropt opp ved denne handling og står for Jahwe — det er hva von Rads bibelteologiske arbeid konsentrerer seg om.

Profetien behandles ikke i dette bind av von Rads teologi. Også profetene har sine røtter i de gamle sakrale overleveringer og forplikter sine tilhørere på de gamle ordninger[207]). Men viktigere er

det *nye* som Jahwe skal gjøre og som betegner «das unwiderrufliche Ende der ganzen bisherigen Geschichte Jahwes mit Israel . . .»[208]). Profetene vil søke å overbevise sine samtidige om at for Israel har Jahwes hittidige *Heilssetzungen* tapt sin verdi[209]). Dette er vel imidlertid rent for ensidig sagt, sml. bruken av fedretradisjonene Jes. 51, 1—3. Men det er riktig at steder som Jes. 43, 16—20 og Jer. 31, 31 ff.[210]) må betegne et viktig innsnitt i en framstilling som vil følge hendingsrekken i Israels vitnesbyrd om Jahwes gjerninger i historien.

Det er von Rads form- og tradisjonshistoriske arbeidsvis som bestemmer oppgaven og metoden for hans bibelteologi. For ham er Israels enkelte muntlige tradisjoner, slik han mener deres litterære nedslag kan avgrenses fra hverandre i den nåværende kontekst, et sentralt og selvstendig forskningsobjekt. Hans interesse er vesentlig deskriptiv og rettet mot tradisjonenes innhold, som observeres og gjengis. De historiske overleveringer i GT synes i dette sikt å være bygget opp omkring gamle kultord som til dels kan avgrenses i den nåværende kontekst og som viser seg å ville fortelle om Jahwes gjerninger i historien. Under dette tema fattes så nesten hele GT's innhold[211]).

Den deskriptive metode i von Rads teologi betyr at han på sett og vis opprettholder Gablers skille mellom bibelteologi og dogmatikk. Vriezens vurdering av GT ut fra NT trer her helt tilbake. (Von Rad vurderer den kronistiske historieteologi[212]), men det vil være gjort ut fra GT selv.) Men von Rad går bevisst tilbake bak Gabler for så vidt som han ikke retter sin interesse mot GT's «religionsideer» og deres forhold til kristendommen[213]), men mot hendinger og institusjoner i frelseshistorien, mot GT som vitnesbyrd om Jahwes gjerninger i historien.

Von Rad gir med denne gjenstandsbestemmelsen for bibelteologien, metodisk begrunnet som den er i hans form- og tradisjonshistoriske arbeid, uttrykk for en ny situasjon i den gammeltestamentlig-bibelteologiske forskning[214]). Her er en viktig side ved Israels teologi som historieteologi grepet opp, og GT's «tankeverden» og «trosverden» søkt integrert slik som Israels teologiske tanker for en god del var tanker om historien. GT's frelseshistorie er blitt teologisk relevant. Og i prinsippet må det være et brukbart uttrykk for frelseshistoriens teologiske mening, at man i bibelteologien vil så å si gjenfortelle Israels vitnesbyrd om den.

Men det blir spørsmål om hvorledes man forstår Israels vitnesbyrd om frelseshistorien. Von Rad har rett når han omtaler frelseshistorien (spesielt i den dtr. historieteologi) som et historieløp «der

durch fortgesetzt hineingesprochenes, richtendes und rettendes Gotteswort gestaltet und auf eine Erfüllung hingeführt wird»[215]). Men hva skjer i denne historie[216]), og hvilken er oppfyllelsen som denne historie føres hen mot? Kristus er oppfyllelsen, etter NT. Men å se frelseshistorien ut herfra er intet metodisk prinsipp for den bibelteologiske forståelse hos von Rad. Frelseshistorien i GT's historiske overleveringer sees i *den* forstand historisk at den sees i tilbakeskuen ut fra de gammeltestamentlige fortelleres respektive ståsteder — som frelseshistorie hen på landnåmet[217]), eller hen på en håpet oppfyllelse av Natanforjettelsen (2 Kg. 25, 27 ff.)[218]). Om Jahwes handling i historien med det gammeltestamentlige Israel er handling med sikte på Kristus, tør det imidlertid være at NT's Kristusåpenbaring setter en kontekst til anvendelse ved forståelsen av den gammeltestamentlige frelseshistorie. Von Rad kan i enkelttilfellet bruke NT som forståelseskontekst i sin bibelteologi[219]), men dette skjer ikke ut fra de metodiske overveielser han legger fram i boken. Hans problemstilling er her utilstrekkelig for bibelteologien.

Overveies bør også det faktum at det ikke lar seg gjøre å samordne hele GT's innhold med von Rads hovedtema: Jahwes handling i historien. Von Rads kapitel «Israel vor Jahwe» skal vise Israels «svar» på Jahwes historiehandling, og for så vidt skulle innholdet kunne korrespondere med hovedtemaet. Men nettopp i dette kapitel trer Job-diktningens (og likn. Qohelets) situasjon fram som en teologisk *rand*situasjon (nemlig: sett ut fra hovedtemaet), «wo nicht das Gottesvolk, nicht der Kultus oder die Heilsgeschichte noch theologische Relevanz hatten»[220]). Og dog synes oss Jobs bok å ivareta et også for GT høyst *sentralt* teologisk anliggende. Hartmut Gese kunne nylig sannsynliggjøre[221]) at den fororientalske tenkningen i såkalte «Tun-Ergehen»-sammenhenger[222]) i Jobs partier i boken bevisst overvinnes gjennom troen på den personlige Gud som Gud opphøyet over disse «Tun-Ergehen»-sammenhenger og (gjennom) troen på ham som rettferdig og trofast[223]). Så veltruffet tanken på Jahwes historiehandling enn er som uttrykk for et gammeltestamentlig hovedmotiv kan en derfor spørre om det er det mest sentrale og fundamentale gammeltestamentlige motiv som her er innfanget og gjort til basis for disposisjonen i von Rads bok.

Jahwes historiehandling hadde en grunnleggende betydning for det gamle Israels tro — men troen forholdt seg i sin grunnleggelse ikke til et factum brutum. *Allerede* de gamle Credoformuleringene nevner ikke objektive fakta simpelthen, men disse fakta forklart, tydet (primært av Jahwe, som det ofte synes), forstått som *Jahwes*

handling for *Israel*. Og med en spesiell mening ble Jahwes handling deretter husket. Sml. i utferdstradisjonene f. eks. Ex. 10, 1—2. Jahwes ord om hans vilje og endog «vesen» forklarer, og blir belyst ved, hans handling i historien, sml. i Sinaitradisjonene Ex. 19, 4—6; 20, 2. 3 ff. Saklig sett kan altså slik forklarings innholdsmomenter være primære i forhold til frelseshendingene[224]). — Det er Jahwe selv frelseshandlingene vil føre Israel fram til og dets samfunn med ham de vil tjene (*'ēlāy* Ex. 19, 4—6 significativt), med frelsesgavene er Israel stilt fram for Jahwes åsyn til takk (Dt. 26, 5 ff.) og lydig hengivenhet (Ex. 20, 2 ff.). Derfor fører forklaringen, tydingen, forståelsen av Jahwes frelseshendinger fram til andre, relativt selvstendige kategorier ved siden av — selv om ikke løst fra — handlingenes kategori. Det synes da tross von Rads bok ikke å være innlysende at man bør behandle det bibelteologiske materiale i GT's historieoverleveringer i et opplegg som følger gangen i de store, avgjørende frelseshendinger[225]). — Og om basis for bibelteologiens disposisjon var slike kategorier som ovenfor ble antydet ved siden av handlingens kategori, kunne på naturligere vis endog Jobs budskap gripes opp innen bibelteologiens ramme.

* * *

Med von Rads bok aktualiseres også en problemkrets som ikke er særegen for bibelteologisk arbeid, og som derfor bare skal berøres til slutt. I og med at israelittenes historiefortelling er sett som et teologisk hovedanliggende, er Israels historiske overleveringer med deres bilde(r) av Israels historie blitt teologisk relevante. Dette gjelder selv om Israels historiebilde(r) til dels går ut på noe helt annet enn det vitenskapelige historiebilde — dvs. det som er vunnet ved kritisk-rasjonal, historisk-objektiverende framgangsmåte. Dette forhold får i von Rads bibelteologi bl. a. den metodiske konsekvens at Israels vitnesbyrd om dets eldste historie blir gjenframstilt *som* «Die Theologie des Hexateuch», og det vesentlig disponert etter de store, avgjørende hendinger i Hexateuchens framstilling.

Med dette syn på Israels historiske overleveringer kommer man inn i en konflikt med den historisk-kritiske metode slik den vanligvis er i bruk i den gammeltestamentlige vitenskap i dag[226]). Von Rad anerkjenner denne historisk-kritiske metode fullt ut[227]), men føler åpenbart desto sterkere at distansen mellom det rasjonalkritiske og det gammeltestamentlige historiebilde utgjør noe av den sværeste belastning bibelvitenskapen står under i dag[228]).

Franz Hesse tok stilling til denne situasjon kort etter at von Rads bok var kommet ut[229]). Han betoner: meget av det Israels historiske

overleveringer beretter om «ist niemals so geschehen!»[230]), og dog er frelseshistorien, det teologisk betydningsfulle gitt med historiens faktiske forløp[231]). Abraham er trolig en historisk personlighet, vi vet imidlertid, mener Hesse, at de gammeltestamentlige kilders *troende* Abraham er uhistorisk[232]). Hesse vil da oppfatte (også det historisk uriktige i) Israels historieframstilling som vitnesbyrd om de gammeltestamentlige fortelleres tro, fromhet. Denne tro og fromhet hører med i Israels indre tros- og fromhetshistorie, med i den «indre» frelseshistorie[233]). Derfor er Abrahamsfortellingene likevel tilgjengelige for den frelseshistoriske betraktning, som riktignok ikke kan gå fram som om Abraham har vært troende slik som GT forteller. Men den frelseshistoriske synsmåte «wird manches darüber zu sagen haben, was es bedeutet, dass Gott es gerade an dem Punkt der israelitischen Geschichte, an dem der Erzähler steht, so gefügt hat, dass derartiges erzählt werden konnte»[234]). Oppmerksomheten rettes altså mot fortelleren, hans fromhet, hans tro — i siste instans ikke mot den historie han vil berette om.

Men som for Israels historiske overleveringer i det hele tatt, så gjelder det også for disse, historisk sett ifølge Hesse uriktige tekster: deres intensjon er oftest ikke å bevitne deres fortelleres og tradenters tro- og fromhetsliv, men det som de mer direkte forteller *om:* Jahwe, — Jahwes handling med Israel, og folkene, i historien, — og Israels liv under denne handling. Det fromhetshistoriske synspunkt er her rett nok ikke i enhver forstand inadekvat: kjennskapet til tradentene er av verdi for forståelsen av deres beretning[235]). Dette tør være en viktig grunn til at von Rad har tatt med sin «1. hoveddel» i sin bibelteologi. Men en fromhetshistorisk problemstilling kan ikke derfor tre istedenfor spørsmålet som er i samsvar med også disse teksters teologiske intensjon — uten at man realiter omgår det problem von Rad er beskjeftiget med[236]).

Man kan her altså ikke redde seg ved å sondre mellom det gammeltestamentlige kerygmas teologiske intensjon og dets karakter av kjensgjerningsberetning. Kerygma'ets dominerende kategori er i de historiske overleveringer en historisk: den faktiske hending i tid og rom. Dette «extra nos» er i GT sterkt betonet[237]), og oppheves på ingen måte av credo'ets «pro nobis»: I et avsnitt som Dt. 26, 5—9 er begge de to synspunkter fundamentale. Israels tro visste seg bygget på frelseskjensgjerninger[238]). *Om* kerygma'et ikke fatter disse som objektive i positivistisk forstand[239]), så betyr det i ethvert fall ikke at de ikke mer skulle måtte være kjensgjerninger[240]).

Israels historiske overleveringer er teologisk relevante idet de høres om *samme sak*[241]) som den moderne, rasjonalt-kritiske, objektiverende historieforskning — og selv der overleveringen sier noe annet enn forskningen. Den teologiske relevans må bestå i at historieberetningene som sådanne er vitnesbyrd om den dom og den frelse Jahwe satte i verk.

Visstnok som en del-løsning i denne konflikt søker von Rad å finne «die besondere Art, wie der Glaube Israels Geschichtliches darstellte»[242]) — sett i relasjon til moderne kritisk oppfatning av den historiske virkelighet. Han søker å vise hvorfor og hvordan det israelittiske historiebilde ble ulikt det modern-kritiske[243]). Det er ikke tvil om at slike undersøkelser kan egne seg til å formidle i konflikten mellom de to historiebilder, og von Rad kan være kommet et stykke på vei i denne formidling. Noen av hans resultater forutsetter imidlertid relativt hypotetiske antagelser[244]), og hans — i formen forsiktige — avvisning av underets faktisitet underbygges til sist med et theologumenon: Med de under-aktige trekk foregriper tekstene «eine doxa des göttlichen Heilshandelns ..., die Gott sich noch vorbehalten hat»[245]), idet det visstnok er gått ut fra at underet som sådant skues og derfor ikke svarer til troens vesen[246]). Men GT er her ganske ubekymret. Det forutsetter at det har *behaget* Jahwe å gripe umiddelbart inn i verdens gang, og slik også i en forstand å manifestere sin guddommelige virkelighet og makt[247]). Det har behaget Gud ved slike høve å knytte troen til beskuelsen (sml. 1 Kg. 18, 39; Johs. 20, 29).

Von Rad søker å gripe Israels måter å fatte den reale historiske virkelighet på, idet denne er tenkt slik den fattes ved den historisk-kritiske metode. Dette er for så vidt en selvfølge som det nettopp var diskrepansen mellom Israels og det modern-kritiske historiebilde som bestemte problematikken. Men det egentlige, brennende problem som da er *ment*, er Israels historiebildes forhold til den reale historiske virkelighet selv. Von Rads overveielser får her en viss skjevhet, fordi ikke også den historisk-kritiske metodes forhold til virkeligheten tas opp som problem.

Israels tro beretter om Jahwes styrelse av hans verden og om hans mer umiddelbare inngrep i historien[248]), mens den historisk-kritiske metode i undersøkelsens praksis fatter historien i immanent begrunnede nødvendigheter. Hvorledes Jahwe kan styre og gripe inn i dette historiens continuum i personlig bestemt aksjon og re-aksjon (Jer. 18, 1 ff.) har visstnok ingen forstått[249]), og da kan man neppe være trygg for at det bak det «immanentistiske» og troens historiebilde står likeberettigede, komplementære be-

traktningsmåter[250]). Jahwes historiebehandling kan ikke rasjonalt bevises som Jahwes i det som skjer. Men Israels tro, idet den merker ut Jahwes personlig-aktuelt bestemte, konkrete dom og frelse der og der i historien[251]), synes ikke å kunne forenes med den positivistisk pregede forståelse av den samme historie i den vanlige historisk-kritiske metodikk.

Virkelighetsoppfatningen bak den historisk-kritiske metode fører til Troeltsch' teser om analogiens allmakt og alle historiske hendingers likeartethet[252]). Historien blir vesentlig fylden av realiserte menneskelige muligheter. Men når Gud handler i historien, synes det å måtte være opp til ham hva som kan bli historisk virkelighet. Om et historisk-kritisk arbeid med GT's tekster i størst mulig utstrekning skal la tekstene alene komme til orde[253]), synes derfor metodekritiske intensjoner nødvendige. Særlig tenker vi her på en kritisk holdning overfor den historisk-kritiske metodes enhetlige[254]) historiebegrep.

Etter vårt syn er Israels tro i sin historietyding også åpenbaringsbetinget (sml. Amos 3, 7) — ikke restløst dennesidig forklarbar[255]). Samtidig må det gjøres gjeldende at Guds åpenbaringshandling i Israels tid og rom setter en særlig historie. Man må da vel kunne gå ut fra at Israel fullmektig kunne fatte en annen historisk virkelighet og kunne levere en annen tyding av den historiske virkelighet enn hva den historisk-kritiske metode etter Troeltsch er i stand til. Denne mulige ansats til en metodisk posisjon[256]) for den historiske kritikk er imidlertid ikke tatt opp til drøftelse hos von Rad. Men med sin problematikk aktualiserer han på ny vis et hovedproblem som også Eichrodt og særlig Vriezen søker å komme til rette med for bibelteologiens metode: forholdet mellom åpenbaring og historie.

ANMERKNINGER

106) Vriezen, op. cit., 13 anm. 1.
107) Ibidem, 13 f.
108) Ibidem, 14.
109) Ibidem, 85. Uthevelsene av meg.
110) Sml. ibidem, 85.
111) Sml. også nedenfor, s. 94 ff.
112) Ibidem, 9, se ovenfor, anm. 93.
113) Vriezen vet at «åpenbaringshistoriens utvikling» oppviser katastrofale bruddsteder, men det innebærer bare at åpenbaringshistorien ikke gikk framover i en (immanent bestemt) evolusjon. Fordi Guds Ånd stadig igjen stilte mennesker i Guds tjeneste, og bare derfor, er den vei Gud gikk med Israel en vei framover. Ibidem, 14, anm. 3.
114) Ibidem, 85: «Die Predigt der Propheten, aber auch die der Erzähler ist — je im Rahmen ihrer Zeit — aus Gott geboren. Wir dürfen das sagen, auch wenn hie und da die Folgerungen menslich sind und von der Offenbarung Jesu Christi aus als aufgehoben betrachtet werden müssen.»
115) Ibidem, 85, sml. s. 70 ff.

116) Det er illustrerende hva Vriezen sier om GT's etikk (ibidem, 270 f., sml. nedenfor s. 94 ff.). Man må ikke forklare hele omkretsen av GT's religiøs-etiske gehalter «als direkt und global von Gott eingegeben», da blir «die Sittlichkeit des AT völlig verabsolutiert. Auf diese Weise erscheint das Verfahren möglich, mit Hilfe des AT alle etischen Probleme, auch die des modernen Lebens, aufzulösen; ein Standpunkt, der für die christliche Ethik höchst gefährliche Folgen hat.» Det er fortjenstfullt å peke på dette i et reformert-teologisk forskningsmiljø (sml. nedenfor, anm. 155). Men hvorledes blir GT's sedelighet her absolutert? Er det en nødvendig følge av at den skulle være inngitt direkte av Gud? Det kan man bare si ut fra den oppfatning at det engang åpenbarede besidder varende, umiddelbar autoritet.
117) Vriezen arbeider meget med dette spørsmål, sml. ibidem, kapitel II: «Der geschichtliche Charakter der alttestamentlichen Offenbarung. Prinzip und Gestalt.» (S. 10 ff.)
118) Vriezen, ibidem, 262.
119) Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia, Zürich 1942, 114 f.
120) Denne betegnelsen vil her ikke innebære en påstand om at Jahweordet er umiddelbart objektiverbart i Jer. 11, 21—23. Objektiverbar er her tradisjonen om Jeremias' tro på Jahwe. På den annen side gis det ingen grunn til å tvile på at Jer. 11, 21—23 er et adekvat vitnesbyrd om en reell ordåpenbaring fra Jahwe. Dette vil betegnelsen «Jahweord» her bringe til uttrykk.
121) Motsatt: Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremias. Beiheft zur ZAW 32, 1917, 33.
122) Om slike bønnhørelsestilsagn, sml. og J. Begrich, Das priesterliche Heilsorakel. ZAW 52, 1934, 81 ff.
123) Til dette begrep, sml. Friedrich Horst, Die Doxologien im Amosbuch. ZAW 47, 1929, 45 ff., og Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1957, 355 f.
124) Sml. H.-J. Kraus til stedet, i Biblischer Kommentar — Altes Testament (= BKAT), Bd. XV (1958), 60.
125) Kraus, ibidem, 60.
126) Sml. Kraus, ibidem, 62.
127) Sml. Ragnar Leivestad, Guds straffende rettferdighet (tilleggshefte til Norsk Teologisk Tidsskrift 1946), 118, til Jes. 5, 16; 10, 22; Sef. 3, 5. Men se nå også von Rad, ibidem, 375 anm. 16.
128) Sml. von Rad, ibidem, 371 anm. 10; til *šft* også Köhler, Der hebräische Mensch, 1953, 152.
129) Sml. Kraus, ibidem, 59; dessuten ibidem, 39 til Ps. 5, 5—8.
130) Sml. Baumgartner, ibidem, 51. Rudolph, HAT I, 12 (1947), 114 vil skille v. 12 ut fra sammenhengen. Et hevnønske er imidlertid ikke derfor upassende fordi det kommer etter uttrykk for trostillit.
131) Kraus, ibidem, 60. Til teksten, sml. ibidem, 54.
131a) Her er utfrielsen ikke bundet til Jahwes rettshjelp, men til hevnen.
132) Sml. Vriezen, ibidem, 271 f.
133) Vriezen sondrer prinsipielt mellom Israels religion og GT (sml. ovenfor, anm. 80), og henviser dessuten i sammenhengen s. 271 til slaveriet og polygamiet som belegg for den gammeltestamentlige etikks naturlige bakgrunn i det sosiale liv. Da betyr «den gammeltestamentlige etikk» primært de etiske ordninger i GT (så ang. slaveriet), den etikk GT aksepterer (så ang. polygamiet; Vriezen forutsetter nemlig her at polygamiet gjennomgående er kritikkløst forutsatt i GT's fortellinger, sml. ibidem, 290).
134) Ibidem, 271 f. Den interessante begrunnelse for dette er anført ovenfor, anm. 116.
135) Ibidem, 272.
136) Sml. Vriezens utføringer over ekte og uekte, opprinnelig og sekundært i åpenbaringsvitnesbyrdet, ibidem, 9.
137) Sml. Vriezen, ibidem, 289 f.
138) Sml. anm. 133 ovenfor.
139) Vriezen, ibidem, 290.
140) Ibidem, 289 f.
141) Sml. nedenfor (om Noth), anm. 226.
142) Sml. Justus Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, 1905, 2 f., der man kan se begrepet «eigentümlich» brukt om følgene av den guddommelige innvirkning i Israels historie. Til Köberle, sml. H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments . . ., 345 ff.
143) Sml. Vriezen, ibidem, 17 (kap. II, del 2, overskrift): «Bedingtheit und Besonderheit in Israels Glaubensgeschichte (Beispiele)».
144) Sml. von Rad, Deuteronomiumstudien, ²1948, 52 ff.
145) Her kunne vel også nevnes at Sinaitradisjonene var det israelittiske 12-stammeforbunds bærende grunnlag, sml. M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch, 1940, 29 f. (= Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theologische Bücherei Bd. 6, München 1957, 53 f.). Til sammenhengen pakt/rettsordning, sml. Noth, ibidem, 31 ff. (= Ges. St. 55 ff.).
146) Sml. profetismen i Mari, se: W. von Soden, Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari, i: Die Welt des Orients, 1950, 397 ff.; også: M. Noth, Geschichte und Gotteswort im Alten Testament, 1949 (= Ges. St. 230 ff.), særlig s. 21 f. (= Ges. St. 243 f.).
147) Sml. antydningsvis hos Vriezen, ibidem, 182, anm. 7.
148) Albrecht Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, 1934 (= Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I, 1953, 278 ff.).
149) Alt, ibidem, 26—29 (= Kl. Schr. I, 297 f.); 29/30 (= Kl. Schr. I, 299).
150) Ibidem, 3 (= Kl. Schr. I, 278).

151) Sml. Alt, ibidem, 35—36 (= Kl. Schr. I, 304); 38—39 (= Kl. Schr. I, 306).
152) Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, I, 1957, 41; sml. Alt, ibidem, 38—39 (= Kl. Schr. I, 306).
153) Annerledes von Rad, ibidem, 42: Das «zum Teil von den Kanaanäern überkommene Recht war ... für Israel keinesfalls profanen Charakters. Für Israel war alles Recht göttlichen Ursprungs; ... Es fehlt jedes Anzeichen dafür, dass Israel dieses ursprünglich kanaanäische Recht anders bewertet hat als das ihm angestammte Sakralrecht.»
154) Von Rad, ibidem, 102. *Von Rad* mener dette bare som et utsagn om Israels oppfatning, sml. foregående anmerkning.
155) Th. C. Vriezen er professor ved universitetet i Utrecht. En kollega er A. A. van Ruler, som betont vil sette GT langt over NT i betydning for den kristne kirke, sml. hans bok Die christliche Kirche und das Alte Testament (Beitr. zur ev. Theologie, Bd. 23, 1955). Vriezen er i forhold til dette syn særs moderat, og formidlende.
156) Vriezen, ibidem, 9.
157) Ibidem, 8 f. og passim.
158) Ibidem, 8, 11 f. og passim. — Rett nok ikke uten forbehold: Den historiske forskning er «als alles erklärendes System» å forkaste, ibidem, 14.
159) Sml. ovenfor, s. 4 ff.
160) Sml. Vriezen, ibidem, 97 f.; og se ovenfor, s. 12 f. — Også hos Eichrodt blir gjenstanden for bibelteologien, den gammeltestamentlige religion, en noe annen enn den alminnelige religionshistories gjenstand, Israels religion; etter ZAW 1929 kvantitativt, ved utvalgsprinsipp og målbegrep, i bibelteologien *(tetisk)* vel også kvalitativt, ved (det intenderte) hensynet til dobbeltrelasjonen mellom testamentene.
161) Chr. Kaiser Verlag, München 1957. — 2. Aufl. 1958 (med et tilføyet *Anhang* s. 473 ff.).
162) ThLZ 68, 1943, 225 ff.
163) EvTh 12, 1952, 17—35.
164) Side 21—23.
165) Om den historiske kritikks analogiprinsipp viser von Rad, ibidem, 23, til Ernst Troeltsch' historiske metode. Sml. nedenfor anm. 226.
166) Von Rad, ibidem, 23.
167) Von Rad nevner, ibidem, 23, Köhler, Theologie des Alten Testaments (^{3}1953), og Procksch, Theologie des Alten Testaments, 1950. Procksch' første hoveddel er «Die Geschichtswelt», men etter *denne* framstillings teologiske relevans kan man spørre, mener von Rad, og den andre hoveddelen heter — «Die Gedankenwelt».
168) Von Rad, ibidem, 23.
169) Ibidem, 27 f., sml. Theologie I, 118.
170) EvTh 13, 1953, 411 anm. 2, sml. Theologie I, 119.
171) Von Rad, Theologie I, 111.
172) Ibidem, 111 f.
173) Sml. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I_2, 505 ff.
174) Sml. bokens omslagsinnbrett. At forlagsreklamen dermed har nevnt det metodiske utgangspunkt for von Rads arbeid, kan man imidlertid neppe si. Sml. nedenfor, s. 102 f.
175) Von Rad, Theologie I, 117.
176) Walther Zimmerli, Ezechiel, BKAT, Bd. XIII (1956 ff.), 104.
177) Hans Walter Wolff, Dodekapropheton, BKAT, Bd. XIV (1957 f.), 72.
178) Sml. nedenfor, s. 105.
179) Sml. Walther Zimmerli, Das Alte Testament als Anrede (Beitr. zur ev. Theologie, Bd. 24, 1956), 11 (om Hermann Gunkel).
180) Sml. von Rad, Theologie I, 7 f., der han dog ikke nevner bestemte arbeider, enn si sine egne. De viktigste tør vel være Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, 1938 (= von Rad, Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theologische Bücherei Bd. 8, München 1958, 9—86); Deuteronomiumstudien, ^{2}1948; Der heilige Krieg im alten Israel, ^{2}1952.
181) Von Rad, Theologie I, 117.
182) Ibidem, 127. «Es fehlt — wie im Apostolicum! — jeder Hinweis auf ergangene Offenbarungen, Zusagen oder Lehren und erst recht jegliche Reflexion darüber, wie Israel sich nun seinerseits zu dieser Gottesgeschichte verhalten hat.» — Von Rad fortsetter: «Das Pathos, das hinter dieser Rezitation Dt. 26, 5—9 steht, ist allein das eines strengen Feierns der Gottestaten, und damit war ein Klang angeschlagen, der im religiösen Leben Israels von nun an der vorherrschende bleiben sollte.» Ibidem, 127 f.)
183) Det er særlig Albert Eichhorn som introduserte spørsmålet etter tekstenes intensjon i den gammeltestamentlige forskning, sml. H.-J. Kraus, Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffs in der alttestamentlichen Wissenschaft. EvTh 16, 1956, 371—387, spes. 380: Eichhorn tenkte på intensjonen som står bak Israels omdannelse av det religionshistoriske stoff det opptok. — Om intensjonen i de kultiske bekjennelser slik von Rad mener å ha funnet den, sml. Kraus, ibidem, 385 f.
184) Ut fra Dt. 26, 5—9 og andre «frelseshistoriske summarier» finner von Rad at tiden fra fedrene til og med landnåmet ble sett som den egentlige frelseshistories tid av det gamle Israel (von Rad, ibidem, 127 f.). Denne tids frelseshendinger utgjør et hele, og det gamle Credos enkelte temata forutsetter, også der de forekommer enkeltvis, en forestilling om dette hele (ibidem, 128 anm. 19). Dette korresponderer med at von Rad mente (Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, 1938) å finne sluttelementene i Mosebøkenes bekjennelsesutsagn utformet i Josvaboken og derfor, også nå, taler om *Hexa*teuchen. — Martin Noth mener som kjent at J, E og P ikke forekommer i Josvaboken, sml. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, ^{2}1957, 88.

209 ff. Von Rads bibelteologi har ikke brakt dissensen til noen avslutning, sml. der s. 296 anm. 4.

185) Sml. ibidem, 113.

186) Sml. siste del av sitatet anmerkn. 182 ovenfor. — Rett nok er GT's historiske overleveringer tradisjonshistorisk sett meget komplekse. Den strenge konsentrasjon om fakta ble nemlig oppgitt alt i yngre frelseshistoriske summarier, episk bredde og tendenser til refleksjon gjorde seg gjeldende: Ps. 78: Judith 5, 6 ff. (von Rad, ibidem, 128 f.). Etter Martin Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, 53 skal her særlig den lokale kultfortellerens fortellende framstilling av det som sammentrengt var gitt i kultordene, ha spilt en stor rolle. — Etter hvert smeltet tradisjonene delvis sammen til større tradisjonsblokker og omsider, under stadig nybearbeidelse, til Hexateuchen eller de ble opptatt i det deuteronomistiske historieverk (von Rad, Theologie I, 123 f.). Disse store komplekser handler jo på sett og vis også om meget annet enn Jahwes gjerninger i historien. Men von Rad peker på at overleveringenes historieberettende intensjon ble respektert under de teologiske nybearbeidelsr av Hexateuchstoffet (ibidem, 129 f.).

187) Sml. von Rad, ibidem, 124 f.

188) Ibidem, 123, sml. 122.

189) Ibidem, 122.

190) Sml. ibidem, 123.

191) Ibid. 112. Job og Qoh. mangler en relasjon til de guddommelige historiehandlinger, men nettopp i den forbindelse er det de store anfektelser som disse verker taler om, opptrer. Von Rad, ibidem, 112, sml. tidligere i ThLZ 68, 1943, 227 f.

192) Von Rad, Theologie I, 304 f. Krystallisasjonspunktet for det dtr. og det kron. historieverk er, ifølge von Rad, Davids utvelgelse og hans trone, ibidem, 352. — Også bak det dtr. og det kron. historieverk står genuint teologiske intensjoner, ibidem, 131 f.

193) Dette betyr ikke at von Rad vil anlegge en unyansert og ubevegelig spørsmålsstilling overfor Israels historiske overleveringer. Han betoner som få ulikhetene mellom de enkelte vitnesbyrd, også hva deres kerygmatiske intensjon angår, ibidem, 112 og sml. 128 f. (se ovenfor, anm. 186), nå også von Rad, Theologie I, ^{2}1958, 474 (tillegg til s. 120).

194) Men her blir naturligvis også Israels tro i høyeste grad viktig og interessant, nemlig «der Jahweglaube als die vornehmlichste die Überlieferungen gestaltende Kraft» (von Rad, ibidem, 117 anm. 8). — Von Rads bibelteologi bd. I består av to hoveddeler. Den *andre* hoveddelen er den egentlig teologiske delen, men «Dem teologischen Teil ist ein kurzer historischer vorausgestellt . . .» (ibidem, 8). Denne første hoveddel gir et «Abriss einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel» (ibidem, 13 ff.). Denne 1. hoveddel kan i von Rads konsepsjon neppe ha umiddelbar teologisk relevans, den synes mest å være pedagogisk motivert (sml. ibidem, 9). For så vidt som denne hoveddel vil gi en bakgrunn for forståelsen av Israels vitnesbyrd har den teologisk betydning. — Meget viktig er det da at von Rad framstiller Jahwetroens historie med moderne historieskrivings vilje til eksklusivt dennesidige forklaringsgrunner. Nå er det klart at de gammeltestamentlige tradisjoners historie er en historie som forløp i immanensen. Men det betyr ennå ikke at de krefter som står bak denne historie uten videre er tilgjengelige for en i prinsippet profan-historisk forklaringsvilje. Dette er også von Rad øyensynlig oppmerksom på (sml. ibidem, 114). Hans konsepsjon rommer her konfliktstoff i seg.

195) Von Rad, ibidem, 120 f.

196) Von Rad, ibidem, 121.

197) Von Rad ser disse ulikheter dels som uttrykk for det bevisste arbeid i hver ny generasjon med den teologiske begripelse av de overleverte historieberetninger. Han antar at mange ulikheter beror på en nødvendighet man følte til å holde det overleverte meningsinnhold svevende — eller korrigere det — gjennom et motsatt synspunkt, sml. ibidem, 125.

198) Ibidm, 122, sml. 190. *Deuteronomium* krever dog en mer systematisk framstilling av sin gehalt, men er samtidig det eneste teologiske verk i GT som dette er tilfellet med, ibidem, 221.

199) Ibidem, 8.

200) Ibidem, 8.

201) Ibidem, 126.

202) Ibidem, 126.

203) Dette tema rommer naturligvis også en undersøkelse av kongesalmene.

204) Von Rad, ibidem, 133, sml. 131 f.

205) Ibidem, 304 f.

206) Til dette og det følgende, sml. von Rad, ibidem, 352 f.

207) Ibidem, 74 f.

208) Ibidem, 75.

209) Ibidem, 134.

210) Sml. ibidem, 133 anm. 24.

211) Interessen for innholdet i tradisjonene er ingen selvfølgelig ting i tradisjonshistorisk arbeid, interessen kan like meget være rettet vesentlig mot tradisjonsprosessen og tradisjonssondringen (så hos Martin Noth, sml. H.-J. Kraus, Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffs in der alttestamentlichen Wissenschaft, EvTh 16, 1956, 383 ff.). Siktet mot innholdet i tradisjonene er en vesentlig forutsetning for at en tradisjonshistorisk bibelteologi overhodet kommer i stand. — Likevel gjør tradisjonssondringen seg mye gjeldende i von Rads bok — på basis av den gamle litterærkritiske kildesondring. Men tradisjonsmassene faller ikke fra hverandre: de omfattes av et enhets-

bånd som utgår fra det gamle Credo som Hexateuchens «krystallisasjonspunkt». Tradisjonsmassene tenkes slik rykket inn under en felles tematikk. Dette er et skritt bort fra Gunkels mer tilfeldig sammensatte «Sagenkränze» (sml. Walther Zimmerli, Das Alte Testament als Anrede, 13 f.).

212) Von Rad, ibidem, 345 f.
213) Sml. ibidem, 119.
214) Wilhelm Vischer (Das Christuszeugnis des Alten Testaments, Zürich, Bd. I 1934, Bd. II 1942) har ikke von Rads utgangspunkt og mål. Vischer følger rett nok i sin framstilling den bibelske historieberetningen, men tar den slik den foreligger, og knytter til GT's beretning sine teologiske utføringer om GT's Kristusvitnesbyrd. Men nær von Rad og øyensynlig allerede influert av ham er G. Ernest Wright (God who acts. Biblical Theology as Recital. Studies in Biblical Theology No. 8, London 1952): «I should ... say that we must first ascertain the central interest and methodology of the Biblical writers and define Biblical theology accordingly» (Wright, ibidem, 37). Bibelteologi er «*the confessional recital of the redemptive acts of God*» (ibidem, 13). Sml. om von Rad, Wright, ibidem, 70—76, og Wright, The Faith of Israel, i: The Interpreter's Bible, New York, Vol. I 1952, 350.
215) Von Rad, Theologie I, 342.
216) Sml. nedenfor, s. 108 ff.
217) Von Rad, ibidem, 302 f.
218) Sml. ibidem, 341. Til oppfatningen av 2. Kg. 25, 27 ff. tar vi her ikke stilling.
219) Sml. ibidem, 198 anm. 18.
220) Von Rad, ibidem, 415. Om Qohelet sml. ibidem, 454.
221) Hartmut Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen 1958.
222) Det siktes med dette uttrykk til en oppfatning av verden som *ordning*, hvormed er satt en så og si selvvirkende, skjebne-messig sammenheng mellom et menneskes gjerning og hva som skjer med det menneske deretter. Om gjengjeldelse, straff for en gjerning kan en her ikke tale, gjerningens «følge» er satt med gjerningen selv i kraft av verdens iboende ordning og ikke i kraft av et fremmed vurderende subjekt. Sml. Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? ZThK 52, 1955, 1—42, og Gese, ibidem, passim.
223) Sml. Gese, ibidem, spes. s. 77 f.
224) Sml. Ivar P. Seierstad, Det gamle testamente som Guds ord. TTK 10, 1939, 95—116 og 154—164; og: Så sier Herren. TTK 29, 1958, 141 ff., særlig s. 143 ff.
225) Derfor kan også et systematisk oppriss i den gammeltestamentlige bibelteologien være på sin plass, såframt man da finner en enhet og samhørighet mellom GT's vitnesbyrd utover det mer formale enhetsbånd som von Rad (Theologie I, 112) finner: at de fleste vil si noe om Jahwes handling i historien. — Eichrodt hevder riktig (Theologie I, ^{5}1957, VII) at Guds handling ikke bør isoleres fra den gammeltestamentlige menighets trosvitnesbyrd ... om Jahwes vesen og vilje. Men det gjør heller ikke von Rad og Wright, og Eichrodt skyter derfor over målet når han setter disse *i* forbindelse med et tilbaketog «aus aller 'Begrifflichkeit' auf das Handeln Gottes in der Geschichte» (ibidem, VII). Spørsmålet er derimot hvorledes denne «Begrifflichkeit» kunne nyttiggjøres som basis for bibelteologiens disposisjon. En slik utnyttelse i en systematisk framstilling må ikke nødvendig føre med seg at GT's «trosverden» blir abstrahert fra GT's «historieverden». Det avhenger mer av bestemmelsen av framstillingens objekt. Og også en systematisk framstilling kan ta hensyn til de variasjoner som i tidens løp fant sted i Israels tro, sml. hertil *Eichrodt*, Theologie I, 6. Men det synes usikkert hvor langt man kan gå med *Wright* der han henfører bibelteologiens systematiske art til overhodet teologis vesen, idet teologien etter sin natur antas å inkludere et forsøk på å systematisere og generalisere ved hjelp av abstrakt språk (G. Ernest Wright, The Faith of Israel, i: The Interpreter's Bible, New York, Vol. I 1952, 352).
226) Den historisk-kritiske metode slik den også i dag er nesten alment anerkjent for utforskningen av Israels historie, er treffende formulert av den religionshistoriske skoles dogmatiker Ernst Troeltsch i skriftet «Über historische und dogmatische Methode», 1898 (sml. Gesammelte Schriften Bd. II, 729 ff.). Om Albrecht *Alts* bruk av denne metode se Walther Zimmerli, i: Göttingische Gelehrte Anzeigen 209, 1955, 88 ff. Om Martin *Noths* metode, som framstiller Israels historie «unter notorischer Beschränkung auf ihre immanenten Kausalitäten» se von Rad, i: Verkündigung und Forschung 1953/55, München 1956. 134.
227) Sml. von Rad, Theologie I, 113 f., og i: Verkündigung und Forschung 1953/55, 133.
228) Von Rad, Theologie I, 114.
229) Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe. Kerygma und Dogma 4, 1958, 1 ff., 7 *f*.
230) Hesse, ibidem, 11, sml. 3 f.
231) Ibidem, 12 f.
232) Ibidem, 11.
233) Ibidem, 18.
234) Ibidem, 18.
235) Sml. Rudolf Bultmann, Das Problem der Hermeneutik. ZThK 47, 1950, 47—69.*56*. (= Bultmann, Glauben und Verstehen II, 221.)
236) Også Georg Fohrers konsepsjon kommer her til kort (sml. Fohrer, Messiasfrage und Bibelverständnis. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 213/214, 1957). Han ser (ibidem, 35 ff.) Israels historie etter GT som en menneskets avgjørelseshistorie, der avgjørel-

sen skjer overfor det guddommelige, utropte budskap som krever menneskets avgjørelse. Denne fattes i form av en bestemt «Daseinshaltung», og en bestemt av disse i GT, nemlig den profetiske «Daseinshaltung», kan være oss hjelpemiddel og veiviser idet vi søker svar på vårt spørsmål etter forståelsen av vår egen «Dasein vor Gott und in der Welt» (ibidem, 39). Problemstillingen blir å rette «die sachliche Frage nach dem menschlichen Dasein vor Gott und in der Welt an das Alte Testament (ibidem, 39). — Men denne oppfatning og problemstilling samsvarer ikke med GT's historiske overleveringer for så vidt de vil bevitne Guds ord og handling i historien som bestemmende faktorer i Israels historie. Det profetiske kall til omvendelse viser rett nok at historieløpet ikke var fullbyrdelsen av en skjebne (sml. Fohrer, ibidem, 37), men viser ikke noe om at historien ikke også ble ledet av Jahwe mot hans mål under bruk av Israels tro og vantro. — Man *må* ikke lese GT's historievitnesbyrd om Jahwe *kun* som vitnesbyrd om Israels avgjørelses (tros) historie fordi det *kan* leses slik (men sml. Fohrer, ibidem, 36). Ulikhetene mellom Hexateuchen + Kongebøkene p. d. e. s. og det kron. historieverk p. d. a. s. betyr nettopp ikke at disse verker ikke er vitnesbyrd om Jahwes åpenbaring (i historien, i ord og handling), med mindre man som Fohrer fatter «vitnesbyrd» som «möglichst objektive Darstellung» (Fohrer, ibidem, 33). Men dette er ikke nødvendig.

237) Sml. hva von Rad utfører i EvTh 12, 1952, 28 f., — der dog visstnok for ensidig.
238) Sml. Hesse, ibidem, 2, 10, 12 f., og von Rad, Theologie I, 112.
239) Til dette problem tar vi her ikke utførlig stilling.
240) Interessen for faktisiteten av de hendinger kerygma'et beretter om, skyldes neppe først Descarte's innflytelse i tenkingen (så Fr. Gogarten, Theologie und Geschichte. ZThK 50, 1953, 339—394. *391)*, men følger allerede av GT.
241) Sml. von Rad i: Verkündigung und Forschung 1953/55, 133 f.
242) Von Rad, Theologie I, 114, og tillegget hertil i Theologie I, ²1958, 473 f.
243) Ibidem, 114—117.
244) a) Von Rads litterærkritiske og tradisjonshistoriske synsmåter på tekstene bruker teorien om at de senere fortellere ved sin framstilling av en eldre hending ubekymret tok med i skildringen nyere erfaringer, som kunne vært innhøstet så sent som i fortellerens tid. De var rett nok erfaringer innhøstet på basis av den gamle hendingen, ibidem, 116. (Sml. von Rad, Das erste Buch Mose. Das Alte Testament Deutsch Bd. 2/4, Göttingen 1953, 278 ff. ad Gen. 32, 23—33.) b) Særlig eldre fortellinger kunne anskueliggjøre på et individ hendinger som skjedde med et kollektiv, von Rad, Theologie I, 115 f. Bakgrunnen for denne synsmåten er antagelsen av — nå omdannede — stamme-etiologier, sml. von Rad, Das erste Buch Mose, 165 ad Gen. 16, 9 ff.; dessuten i det hele overbevisningen om etiologienes framtredende rolle i Israels eldste historieskriving, sml. von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel. Archiv für Kulturgeschichte 32 (Weimar), 1944, 1—42. *2 ff.* (= von Rad, Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1958, 150 ff.).
245) Von Rad, Theologie I, 117.
246) Sml. ibidem, 117, om Bileamsfortellingene: «Es ist doch anzunehmen, dass erst die Erzählung das, was dem Glauben Israels gegeben war, als ein Wunder zum Schauen hingestellt hat.»
247) Sml. I. P. Seierstad, Gammeltestamentlig bibelteologi, bd. II, Oslo 1956 [stensil], 186 f.
248) Sml. Seierstad, ibidem, 153—188.
249) Vanskene på dette problemfelt turde kunne illustreres ved Troeltsch' ikke lykkede forsøk på å forene en bibelsk teistisk trosposisjon med sitt moderne naturbegrep; til dette forsøk sml. John Nome, Det moderne livsproblem . . . , 345 ff. — Kanskje tør man her også vise til Niels Bohrs ytring (i en samtale, se: Günter Howe, Zu den Äusserungen von Niels Bohr über religiöse Fragen, Kerygma und Dogma 4, 1958, 39), «dass ihm der Gedanke einer personifizierten Vorsehung unvollziehbar erscheine». Dette har sin interesse fordi Bohr som kjent, til forskjell fra Troeltsch, ikke ser den klassiske fysikks verdensbilde som alene og uttømmende riktig. Om dette se den nevnte artikkel av Dr. Howe.
250) Annerledes f. eks. Heinz-Horst Schrey, Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert, Kleine Vandenhoeck-Reihe 17, Göttingen 1956, 62 ff.
251) Sml. von Rad, ibidem, 114.
252) Sml. Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften Bd. II, 729 ff.
253) Uttrykket brukt etter Hans Walter Wolff, sml. EvTh 12, 1952, 79.
254) Til historiens enhetlighet i den nyere tids historieoppfatning, sml. Fr. Gogarten, Das abendländische Geschichtsdenken. ZThK 51, 1954, 270—360.
255) Sml. også von Rad, ibidem, 114.
256) I. P. Seierstad, ibidem, Innledning, arbeider med å presisere en metodisk posisjon ut herfra. Nærværende arbeid er for så vidt angår denne problemkrets i grunnsynet avhengig av Seierstads konsepsjon.

NYPROTESTANTISMEN I TEOLOGI-HISTORISK PERSPEKTIV

Av Leiv Aalen.

Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, bd. I—V, i alt 2540 sider. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1949—54.

I.

Ikke bare kirke- og dogmehistorikere, men også systematikere av fag har i de siste mannsaldre med en viss forkjærlighet beskjeftiget seg med nyere teologihistorie. Særlig innenfor tysk språkområde har en rekke systematikere levert bidrag av denne art, for det meste begrenset til tysktalende teologi og undertiden med en innføring i den åndshistoriske bakgrunn.[1]) Teologisk historieskrivning har vel oftest et apologetisk motiv, og når det dertil gjelder teologiens egen historie, vil et systematisk siktepunkt mer enn ellers spille inn og dermed påkalle en særskilt interesse fra historisk skolerte systematikere. For øvrig har det innenfor nyere tysk teologi ikke sjelden hendt at en systematisk interessert historiker er trådt over til systematikken uten dermed å forlate sitt opprinnelige fagområde. Slik var det med avdøde *Werner Elert* i Erlangen,[2]) og det samme er tilfelle med Emanuel Hirsch i Göttingen som vi i det følgende skal vie vår oppmerksomhet.

Når teologiens nyere historie på denne måten kanskje enda mer enn den egentlige dogmehistorie er blitt noe av et spesiale for systematisk skolerte fagteologer, beror det uten tvil på at de siste to til tre hundre år har vært preget av åndshistoriske og teologiske

1) Av verker som ikke er nevnt i det følgende, kan nevnes: *I. Aug. Dorner*, Geschichte der protestantischen Theologie (Münch. 1867); *K. Fr. Aug. Kahnis*, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, bd. II (3. utg. Leipz. 1874); *Chr. Ernst Luthardt*, Geschichte der christl. Ethik, bd. II (Leipz. 1893); *Otto Pfleiderer*, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825 (Freib. i. B. 1891); *Fr. H. R. v. Frank*, Geschichte und Kritik der neueren Theologie (3. posthume utg. Erl. u. Leipz. 1898); *Erich Schaeder*, Theozentrische Theologie, bd. I (3. utg. Erl. u. Leipz. 1925); *Ferd. Kattenbusch*, Die deutsche evangelische Theologie (Gießen 1934, derav en første del i flere tidligere utg.). Frank er senere bearbeidet av R. Grützmacher (1908).

2) Jfr. til vårt tema *W. Elert*, Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel (Münch. 1921).

brytninger som har vært av epokegjørende betydning for protestantismens nyere utvikling. Noen hver er i vår tid fortrolig med forestillingen om Kant og Schleiermacher som epokegjørende skikkelser ved inngangen til den «moderne» tid, den ene da tenkt som protestantismens store filosof og den annen som opphavsmannen til den såkalte nyprotestantisme.[3]) I virkeligheten beror det på en ganske sterk forenkling når man slik har satt en avgjort skillelinje ved oppkomsten av det man har kalt «den Kant-Schleiermacherska problemställningen» (A. Nygren).[4]) Et motstykke har denne forenkling i dag fått i det forsøk som er gjort på å lansere Karl Barth som et avgjørende «grænseskel mellem fortid og nutid» og dermed som opphavsmann til et «teologisk Tidehverv» uten sidestykke siden reformasjonstiden (så N. H. Søe).[5])

Uansett den teologiske nyorientering som Schleiermacher den gang og Barth i dag har vært opphav til, tør det virkelige forhold snarere være det at den store epoke i etterreformatorisk tid må dateres tilbake til opplysningstidens frembrudd og gjennombrudd et hundreår forut for Schleiermacher. Kristenheten var den gang utmattet etter tredveårskrigens blodige oppgjør med motreformasjonen, den konfesjonelle bevissthet fra reformasjonstiden fikk dermed en knekk, og ortodoksien måtte i medfør av «utviklingen» overlate hegemoniet til en mer almen protestantisme som sto i «opplysningens» tegn. At Schleiermacher på denne bakgrunn igjen kom til å fremtre som teologisk eksponent for romantikkens reaksjon mot rasjonalismens snusfornuft, innebar nok en betydningsfull vending med langsiktige virkninger frem til i dag, men det betydde likevel ikke noe egentlig brudd med rasjonalismen.

Når Schleiermacher i sine berømte «Reden» (1799) proklamerte religionens og kristendommens vesen som «Anschauung und Gefühl» i skarp motsetning til «Metaphysik und Moral», vendte han seg ikke bare mot rasjonalismens såkalte naturlige religion, men også mot ortodoksiens læresystem og dermed mot det kirkelige dogme.[6]) Som «Herrnhuter höherer Ordnung» kom han i realiteten til å forbinde rasjonalismens radikale reduksjon av den historiske åpenbaring med romantikkens forståelse av religionen som irrasjo-

3) Jfr. «Urteile moderner Theologen über Kants Religionsphilosophie» i F. Meiners Philos. Bibl., bd. 45 (Leipz. 1922) s. LXXI ff.; likeså *C. Stange* i Zeitschr. f. syst. Theologie, bd. XI, s. 691 ff.: Die geschichtliche Bedeutung Schleiermachers, særlig s. 696.

4) Jfr. *Anders Nygren*, Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen (Lunds univers.'s årsskrift avd. I, bd. 17, 1922). Nygren har her metodespørsmålet for øye, men tar ellers avstand fra Schleiermachers løsning av den religionsfilosofiske og dogmatiske oppgave, jfr. Sv. teol. kvartalskr. 1934, s. 71 ff.

5) Jfr. *N. H. Søe*, Religionsfilosofi (Kbh. 1955), forordet, og Fra Renæssancen til vore Dage (Kbh. 1945) s. 289 ff.

6) Jfr. Reden i R. Ottos utg.: Über die Religion (1926), Zweite Rede, s. 26 ff.

nal åndsmakt og historisk virksom kulturimpuls, og dermed ble kristendommen også her nivellert ned i immanensen.

Allerede den unge Zinzendorf ga ut en slags Reden über die Religion, kalt «Socrates» (1725—26, 2. utg. 1732), hvor han med tilknytning i opplysningsfilosofien taler om religionens eller kristendommens «Wesen», som han stilte i motsetning til ortodoksiens «Religion der Narren» og fant oppfylt i brudmystikkens religiøse opplevelse, tilegnet «ohne alle Begriffe, durch bloße Empfindung».[7]) Denne konsepsjon var vel egnet til å knytte innbyrdes motstridende tendenser innenfor samtidens religiøse gjæringsprosess sammen i en høyere enhet, men Zinzendorf var i dette stykke forut for sin tid, og hans innsats ble derfor etter bruddet med Halle-pietismen i første omgang fortrengt til en isolert «diaspora». Men til gjengjeld fikk hans konsepsjon en anonym renessanse gjennom Schleiermacher, som etter et tilsvarende brudd med Brødremenigheten gikk veien om rasjonalismen som pietismens arvtaker i Halle, for så gjennom romantikkens formidling å føre arven fra en spiritualistisk-mystisk vekkelseskristendom over på et almenreligiøst plan.

Den banebrytende genialitet som en anti-intellektualistisk religionsfilosofi og en tilsvarende teologi senere har tilskrevet Schleiermacher, var for så vidt i grunnen ikke fullt så original som man i det 19. århundre gjerne mente. Når derfor *Ernst Troeltsch* som arvtaker av Schleiermacher ved inngangen til det 20. daterte overgangen fra gammel- til nyprotestantisme tilbake til omkring 1700, tegner han uten tvil et mer realistisk bilde av den teologiske utvikling.[8]) Som bærere av det åndelige nybrott den gang regner han da fremfor alt rasjonalismen med den sekulære vitenskap og dertil tidens vekkelsesbevegelser, og begge deler tenkes da som en fullføring av reformasjonen mens denne selv var blitt hengende igjen på middelalderens kulturelle plan.

Ut fra en helt annen vurdering, men ellers med det samme perspektiv blir distinksjonen mellom gammel- og nyprotestantisme gjennomført også av *Karl Barth* i hans ufullførte arbeid «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» (1947), hvor dette tidsroms «Vorgeschichte» opptar over halvparten av plassen og da omfatter også det han kaller pietismen.[9]) Under dette stikkord samler både Barth og Troeltsch 1700-tallets vekkelser, men da slik at de mer radikale bevegelser blir bestemmende for forståelsen av be-

7) Til dette og det nærmest følgende jfr. *L. Aalen*, Den unge Zinzendorfs teologi (1952) s. 104 ff. og 135 ff., smlgn. s. 37 ff.

8) Jfr. *E. Troeltsch*, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, i Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV (Berl. u. Leipz. 1906) s. 253 ff., likeså Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (2. utg. Münch. u. Berl. 1911).

9) Jfr. *K. Barth* i det nevnte arbeid, s. 60 ff., særlig s. 77 ff. og 93 ff.

grepet, og Barths bedømmelse er da mer kritisk enn den vi møter hos Troeltsch.

Her hjemme ble det samme perspektiv med vesentlig kritisk fortegn i sin tid ganske skarpt tegnet av en så vidt habil historiker som *Christen Brun,* hvis interesse samlet seg nettopp om dette tidsrom. I en rekke arbeider søkte han å trenge inn til de bærende intensjoner i utviklingen, jfr. særlig «Pietismens Begreb og Væsen» (1876), «Oplysningens tidsalder» (1886) og «Rationalismen i dens historiske sammenhæng» etc. (1891).[10]) Med pietisme forstår Brun på sin side i første rekke den konservative retning fra Spener og Francke av, og han har åpent øye for dens fortjenester og sterke sider og vet vel også at arven derfra under den konfesjonelle restaurasjon som fulgte på Schleiermacher omkring midten av det 19. århundre, gikk i forbund med en nyvåknet ortodoksi. Men i dens opprinnelige skikkelse bedømmer han likevel pietismen som dypest sett beslektet med det 18. århundres spiritualistisk-mystiske bevegelser og dermed som en bundsforvant til rasjonalismen i dens kamp mot ortodoksien.[11]) For Brun som konfesjonell lutheraner står derfor også den tids pietisme i motsetning til et sant fremskritt i kirke og teologi, og han står dermed i skarp kontrast til den liberale *Horst Stephan* med «Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung» (1908).

Horst Stephan hørte også til de systematiske historieskrivere og har da også levert et meget instruktivt teologihistorisk arbeid, «Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus» (1938, 2. utg. v/ M. Schmidt 1959), spekket med realopplysninger og derfor den beste håndbok på området. Av en helt annen art er det store verk av systematikeren *Wilhelm Lütgert,* «Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende» (bd. I—IV, 1923—30). Det har form av en rekke fyldige analyser båret av en kritisk holdning til den Kant'ske kritisisme og hele den følgende idealisme i filosofi og teologi.

I forholdet mellom de to motsatte vurderinger som vi her støter på i skildringen av den nyprotestantiske periode før og etter Schleiermacher, er det ikke bare spørsmål om en forskjellig nyansert historieskrivning, men fremfor alt om ulik historietolkning, og denne er til sist avhengig av historieskriverens egen teologiske posisjon. Dette trer naturlig nok særlig klart frem der hvor det er den historisk skolerte systematiker som fører pennen, og det er da også tilfelle i det siste store arbeid av teologihistorisk art som foreligger i dag, nemlig det som har foranlediget våre overveielser ovenfor og som vi nå vender oss til.

10) Jfr. også følg. arbeider av *Chr. Brun:* Methodismens oprindelse og væsen (Kra. 1895), Baptismens historie (Bergen 1902) og Den Lammerske bevegelse (Kra. 1905), dertil det posthume Religionsfrihetens historie (Kra. 1918).

11) Jfr. Pietismens Begreb etc. (Chra. 1876) s. 109 ff., Oplysningens tidsalder (Chra. 1886) s. 181 ff. samt Rationalismen (Kra. 1891) s. 195 ff.

II.

Emanuel Hirsch (f. 1888) er ikke lite av en teologisk polyhistor, bevandret i de fleste av fagets disipliner og som faglig skribent et meget insiterende bekjentskap, hva man enn må mene om den saklige gehalt i hans teologi. Han begynte som disippel av Karl Holl og var først kirke- og dogmehistoriker i Göttingen fra 1921 og så systematiker sammesteds fra 1935 til han i 1945 sluttet som nærpå blind, men uten derfor å oppgi sine intense studier. Foruten en rekke historiske og systematiske arbeider har han også levert bidrag til den nytestamentlige forskning, men hans hovedinteresse har vært viet Luther og Kierkegaard foruten den tyske idealismes stormenn omkring Schleiermacher samt den nyprotestantiske utvikling før og etter denne. Skjønt nå helt blind har han i de senere år vært opptatt med en ny tysk Kierkegaard-utgave i egen oversettelse og attpå vært virksom som skjønnlitterær forfatter, alt åpenbart med støtte i fremrakende sekretærhjelp.[12])

Det store fembinds historieverk som vi her skal ta for oss, «Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens», som den fullstendige titel lyder (bd. I—V, 1949—54), betegner Hirsch i et Geleitwort til første bind som sitt livsverk, blitt til som et resultat av en livslang beskjeftigelse med emnet på grunnlag av inngående kildestudier. Som i ovennevnte verk av Lütgert er fremstillingen tematisk gruppert om visse «Hauptsachen» som hos Hirsch fører opp til ca. 1870, illustrert ved de mest fremrakende navn med inngående analyser av deres innsats, uten å tynges av noe vitenskapelig apparat. Men til forskjell fra Lütgerts verk er dette forsynt med omfattende navne- og saksregistre som gjør det vel egnet til oppslagsverk for studieøyemed. Som historieverk overgår det langt Lütgerts i og for seg respektable verk, og det er også mer omfattende idet det går tilbake til midten av det 17. århundre og med sin fremstilling dekker ikke bare det europeiske kontinent, inklusive et par streiftog til Danmark (Grundtvig, Kierkegaard), men også England og U.S.A. Det vitner alt i alt om en fabelaktig

12) Jfr. bl. a. følg. arbeider av *E. Hirsch:* Die Theologie des Andr. Osiander (1919); Die idealistische Philosophie und das Christentum (1926); Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation (1930); Kierkegaard-Studien I—III (1930—33); Schöpfung und Sünde etc. (1931); Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt (1936); Studien zum vierten Evangelium (1936); Das Alte Testament und die Verkündigung des Evangeliums (1936); Die Auferstehungsgeschichten und der christl. Glaube (1940); Frühgeschichte des Evangeliums I—II (1941, bd. I i 2. utg. 1951); Lutherstudien I—II (1954). Utgiver bl. a. av Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief (sam. m/ H. Rückert, 1929) og S. Kierkegaard, Gesammelte Werke (under utgivelse, 1951—59). En god studiehåndbok er Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik (1937, 3. utg. 1953), en samling læreutsagn fra reformasjonen og ortodoksien, gjengitt på moderne tysk. En rekke skjønnlitterære arbeider finnes nevnt i R.G.G. b. III (3. utg. 1959) sp. 364.

belesthet og en intens forskerbegavelse, men hvilket formål tjener så denne imponerende innsats?

For den tyske teologis og filosofis vedkommende har Hirsch allerede tidligere lagt fram et utdrag av en del av det viktigste kildemateriale fra det nevnte tidsrom, formet som «Lesebuch» for teologistuderende under titelen «Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit» (1938). Utvalget her er bare langt mer ensidig og omfatter da bestemte hovedskikkelser som tenkes konforme med utviklingen, like fra Leibniz og opplysningsteologien (kap. I) over Lessing, Kant og Goethe (kap. II) og frem til den tyske idealisme med Schleiermacher flankert av Fichte og Hegel (Kap. III—IV). Hva denne ensidighet tjener til, fremgår best av et forord hvor hensikten med det hele like ut sies å bestå i å konfrontere de vordende prester med det store enten—eller som den dermed skisserte utvikling angivelig skal bety for teologien av i dag: «daß wir *entweder* eine von Grund auf neue Gestalt christlichen Glaubens finden müssen, *oder* aber ein in Wahrhaftigkeit gegründetes Verhältnis zum Christlichen für alle geistig Lebendigen in unserem Volke — und nicht nur in unserem Volke, sondern im ganzen Bereiche der weißen Menschkeit — unmöglich wird» (s. III).

Ingen kan være i tvil om at med det som her er anført fra et tidligere arbeid, er den klassiske liberalismes teologiske program angitt, og det er heller ikke noen tvil om at det nye historieverk er ment å skulle tjene samme formål, bare at nå også de motstrebende trekk i bildet er tatt med og preger fremstillingen med en viss kontrastvirkning. Selve kildematerialet trer her tilbake for en glimrende fremstillingskunst som utmynter og tolker det ut fra en bestemt historiekonsepsjon som i hovedsaken svarer til den vi har møtt hos Troeltsch. Ifølge det nevnte Geleitwort er det «der große Werde- und Schicksalszusammenhang» som den nyprotestantiske bevegelse utgjør, som «für den echten Geschichtsschreiber» blir «leitender Gesichtspunkt bei der Auswahl» (bd. I, s. XII). På denne måten vil Hirsch som historieskriver la «die gewählten zwei hundert Jahre werdender neuprotestantischer Theologie» i kraft av utviklingens indre nødvendighet fremtre for teologi og kirke av i dag som «eine ernste Gewissensfrage und ein fast drohendes Mahnmal der Wahrhaftigkeit» (ibid. s. XIV).[13])

Hirsch vil i alt dette la kjensgjerningene tale for seg selv og legger for så vidt all mulig vinn på historisk objektivitet, men for systematikeren i ham fremtrer historiens tale med en entydighet som endog lar historikeren opptre med en eiendommelig patos. Det er visstnok Karl Barth som engang taler om liberalismens «Wahrhaftigkeitsfanatismus», og det kan ikke godt nektes at Hirsch i dette verk med all sin lærdom så å si ligger under for en likefrem aksiomatisk forvissning om det «vitenskapelig» sett uimotsigelige

[13]) Smlgn. *Walter Nigg*, Geschichte des religiösen Liberalismus (Zür. u. Leipz. 1937).

i de nyprotestantiske prinsipper som kjemper seg frem gjennom den utvikling han skildrer. La være at motstanden undertiden på sin måte har vært like fanatisk, og en må derfor beundre den ridderlige måte hvorpå Hirsch tar en mann som Hengstenberg i forsvar mot dem som betviler mannens redelighet. Men når han samtidig ganske enkelt frakjenner den samme Hengstenberg «den kritischen Wahrheitssinn eines freien Denkers und Forschers» (bd. V, s. 132, jfr. s. 125), da er det — et visst sannhetsmoment til tross — bare altfor karakteristisk for den aksiomatisk betingede nedvurdering som tross all objektivitet blir dem til del som fastholder en gammelprotestantisk posisjon og dermed går på tvers av utviklingen.[14])

For øvrig utmerker Hirsch seg i det hele tatt ved en prisverdig generøsitet når det gjelder å la alle parter komme til orde: ortodokse og opplysningsmenn, pietister og rasjonalister, positive og liberale, troende og ateister, kirkemenn og kirkefiender osv. Alt er fremstilt i en rolig avveiende form som lar alt vesentlig komme frem og for så vidt gjør rett til alle kanter, men under den forsiktige inntegning av lys- og skyggesider fremstår samtidig den ene part som den tapende, i det lange løp dømt til nederlag i kraft av foreldede synsmåter, mens den annen part fremtrer som seirende i kampen om og for sannheten, fordi man nemlig her er i pakt med utviklingen. I denne mening heter det programmatisk om den unge Schleiermachers «tiefe Einsicht» i utviklingens indre nødvendighet: «Das Christentum selbst wird nur fortleben, wenn es nichts sein will als die Seele in der Seele der Menschheit, der Geist in ihrem Geiste und sich zu einer dem gemäß seienden reinen Gestalt christlicher Lehre und Gemeinschaft durchläutert» (bd. IV, s. 571).[15])

Dermed er ikke alt sagt for en forsker som Hirsch, som ikke for ingenting har studert Luther og Kierkegaard og som derfor også mot den konsekvente sekularisering som Richard Rothe ble talsmann for ved midten av det 19. århundre, hevder at det gis «keine Welterlösung und kein Idealreich christlich-sittlicher Durchgeistetheit als Ziel des Geschichtsprozesses» (bd. V, s. 169). Men alt i alt er det likevel opplysningens humanitetsideal slik det ble utformet av den tyske idealisme og teologisk tolket av Schleiermacher, som

14) Jfr. til problemet «Voraussetzungslosigkeit» slik Hirsch synes å forutsette den i eksegese og dogmatikk, *K. Barth*, Credo (Münch. 1935) s. 153 f.

15) Jfr. til Hirsch's tale om myter i Bibelen og det kirkelige dogme igjen *K. Barth*, Credo: «Mit der Einführung des Begriffs des Mythus muß die Theologie ihre *Voraussetzung* angegriffen sehen. Hier kann sie die historische Methode nur abweisen. — — — Der Theologe mag dann den Historiker etwa danach fragen, ob er nicht vielleicht darum in der Bibel Mythen finde, weil er selber ein allzu mythischer Denker sei, wie ja kaum je ein Denken so mythisch gewesen ist wie das des 19. und 20. Jahrhunderts» (s. 163).

for Hirsch bestemmer utviklingen og dermed også blir bestemmende for prognosen angående kristendommens fremtid. Dermed er så å si den ideologiske ramme for det hele gitt, og det øvrige gir seg da mer eller mindre klart av seg selv.

I *bd. I* tegnes først den ytre ramme for den nye tids frembrudd, på kontinentet representert dels av opplysningens sekulære stats- og samfunnsfilosofi med tilhørende kirkepolitiske anskuelser og dels av det nye naturvitenskapelige verdensbilde og den tilsvarende «Entzauberung der Welt» på teologisk område (s. 206 ff.), med en mer radikal utformning vestover og delvis over i England. — I *bd. II* råder Tyskland som «das Ursprungsland des Protestantismus» (s. 3) grunnen alene, og her trer da «die Leibniz-Wollfische Philosophie und der deutsche Pietismus» (s. 5) inn som de banebrytende krefter på det åndelige plan i opplysningens første storhetstid. — I *bd. III* tas skrittet over til det neste store tidsavsnitt, fra midten av det 18. århundre og utover til 1870, og der er det da den vesteuropeiske tenkning dels før og dels etter den franske revolusjon som får gi sitt besyv med, hvoretter de teologiske brytninger sammesteds tas opp og linjen forfølges over til U.S.A. — I *bd. IV* knyttes tråden tilbake til den tyske opplysningsteologi, og den filosofiske utvikling følges via Lessing og Kant m. fl. og frem til den tyske idealisme, for så å munne ut hos den unge Schleiermacher som den store talsmann for «den mündig gewordenen Menschen» (s. 578). — I *bd. V* befinner vi oss fortsatt for det meste på tysk grunn og får her en skildring av den brogede teologiske utvikling i det 19. århundre, hvor Schleiermacher står omgitt av motstridende tendenser og hvor det mot slutten av perioden kan fortegnes en rekke mer eller mindre problematiske «Zeichen einer neuen Zeit» (kap. 55).

Så langt jeg har kunnet kontrollere det, beror undersøkelsen på en meget omhyggelig og allsidig bruk av kildene, og for øvrig bekrefter det seg her at Hirsch fortsatt er «ein Forscher von ungewöhnlicher Universalität und Eindringlichkeit der Sprache» (H. Stephan).[16]) Av sluttkapitlet i siste bind fremgår det også at han i likhet med den aldrende Albert Schweitzer ikke uten videre er blitt hengende i det 19. århundres kulturoptimisme, men tydelig er påvirket av den kompliserte situasjon som kristenheten er kommet opp i som følge av en fortsatt sekularisering. Han dveler til slutt ved de svære oppgaver som dermed er stillet teologien i dag, men han fastholder ufortrødent det nyprotestantiske program med dets «unbestechliche Wahrheitsgewissen» og finner tross all teologisk reaksjon at fremtidsutsiktene er «durchaus nicht hoffnungslos» (bd. V, s. 624 f).

Også vi som heller vil sette vårt håp til en mer genuin fortsettelse av reformatorisk teologi enn den nyprotestantiske, finner atskillig lærerikt stoff i det lærde historieverk som Hirsch har levert, og det kan derfor trygt anbefales til inngående studium.

16) Jfr. *H. Stephan*, Geschichte der evang. Theologie (1938) s. 299.